



سينا
للنشر

من تاريخ الإمام في الإسلام

تأليف وترجمة د. عبد الرحمن بدوي



مِنْ تَارِيخِ
الْإِمْلَاحِ
فِي الْأَسْبَابِ

الكتاب : من تاريخ

الإلحاد فى الإسلام

الكاتب : د. عبد الرحمن بدوى

الطبعة الثانية ١٩٩٣

الطبعة الأولى ١٩٤٥

جميع الحقوق محفوظة

الناشر : سينا للنشر

المدير المسئول : رابحة عبد العظيم

١٨ شارع خريص سعد - القصر العيني -

القاهرة - جمهورية مصر العربية -

تليفون / فاكس : ٢٥٤٧١٧٨ / ٢٠٢.

الغلاف : عماد حليم

الإخراج الداخلى : إيناس حسنى

الصف : سينا للنشر

الكتاب : من تاريخ

الإلحاد فى الإسلام

الكاتب : د. عبد الرحمن بدوى

الطبعة الثانية ١٩٩٣

الطبعة الأولى ١٩٤٥

جميع الحقوق محفوظة

الناشر : سينا للنشر

المدير المسئول : راية عبد العظيم

١٨ شارع خريج سعد - القصر العيني -

القاهرة - جمهورية مصر العربية -

تليفون / فاكس : ٢٥٤٧١٧٨ / ٢٠٢

الغلاف : عماد حليم

الإخراج الداخلى : إيناس حسنى

الصف : سينا للنشر



مِنْ تَارِيخِ الْأَحْسَانِ فِي الْأَسْأَلِ

تأليف وترجمة د. عبد الرحمن بدوي

سينا
 للنشر



كلمة الناشر

لعلنا لا نبالغ حين نقدم هذا الكتاب كواحد من أهم الكتب العربية التي صدرت في هذا القرن، فالمؤلف فيلسوف بارز ومفكر رائد هو د. عبد الرحمن بدوي، أما الصفحات فرحلة علمية شيقة تضيء أكثر الجوانب إظلاماً في تاريخنا الإسلامي، ألا وهو «تاريخ الإلحاد في الإسلام».

من هنا تأتي أهمية هذا الكتاب، ومن هنا تبرز قيمته كبحت نادر يتجول في هدوء بين أروقة التاريخ كاشفاً الأستار عن كثير من الحقائق والمواقف والشخصيات التي بقيت دائماً في طي الظلمة والنسيان، بل لعله الكتاب الأول الذي يناقش بمثل هذه الدقة وتلك الموضوعية ظاهرة «الإلحاد» في الإسلام، مُفسراً لأصولها ومُبرزاً لتطورها ودارساً لأهم أعلامها، بدايةً من الزنادقة الأوائل، وانتهاءً بعالم كابن حيان أو فيلسوف كآبي بكر الرازي.

الكتاب إذن يتحرك في منطقة ملفومة محرمة، ومن ثم كانت دائماً مجهولة وغامضة في وعينا العربي.. فهنا، نقرأ عن إعدام ابن المقفع لأنه كان زنديقاً، وهناك، نقرأ على شذرة لابن الراوندي أشهر ملاحدة الإسلام، أما الكتاب فمن هنا وهناك يأتي جامعاً، شارحاً ومُفسراً، وتلك قيمته الأولى.

أما قيمته الثانية، والتي تجعل من صدوره في هذه الفترة أمراً بالغ الأهمية والضرورة، فهو ذلك الدور الذي يلعبه الكتاب حين يحاول من جديد بعث تلك الحضارة التي كانت ذات يوم أرضاً خصبةً تتزعرع في أحضانها جميع الأصوات ومختلف

الاتجاهات، والتي قال عنها «سليم خياطة» بحق: «نسطر افتخارنا وإعجابنا بهذه المدنية الإسلامية السمحة، التي كانت تاذن لأمثال صاحبنا ابن الراوندى بهذا الاجترار على عقائدها، وبهذا التهجم والتقصص من تفكيرها ودينها، وهي ساكنة هادئة تؤلف الكتب رداً عليه، ودحضاً لما انهال به عليها من حامى اللطعات».

والكتاب إضافةً لذلك يطرح تاريخ «الإلحاد» أمام مئات الكتب التي تطرح تاريخ «الإيمان»، أى أنه يطرح ما يمكن أن نطلق عليه «التاريخ المضاد»، وذلك فى محاولة لبعث الصوت الآخر، وهى محاولة تعمل على نفى تلك الأحادية التي طالما عانى منها الوعي العربى على مدار تاريخه.

ولا شك أن نفى هذه الأحادية من شأنه إثراء الواقع الإسلامى والعقيدة ذاتها، ومن هنا لم يكن عجباً أن تصدر الطبعة الأولى من هذا الكتاب فى منتصف الأربعينيات ضمن سلسلة للدراسات الإسلامية، كذلك لم يكن غريباً أن يشارك الإلحاد فى بناء الصرح الإسلامى على مدار تاريخه، ولعل منهج المعتزلة فى التفسير يكشف لنا عن ذلك بجلاء، إذ جاء هذا المنهج مثيراً قضية المجاز كرد فعل لما وجهه الملاحدة للقرآن من هجوم على ما يحتويه من تجسيم وتشبيه.

بعد ذلك نشير إلى ما يقدمه الكتاب من إنجاز فكرى عظيم لأولئك الملاحدة من أمثال الرازى وغيره، فهو لا شك إنجاز فكرى قدمته عقولُ باحثٍ متأملة وأذهان متوقدة تبحث عن الحقيقة، وذلك بغض النظر عن الرؤى الأيديولوجية، أو الأحكام التى تصفهم بالضللال والانحراف عن طريق الصواب، ومن ثم تبيح لنفسها حقوق المنع والمصادرة لكل ما قدموه من جهدٍ وبُحثٍ وفكرٍ.

أخيراً لا يبقى سوى الإشادة بجهد المؤلف، خاصة فى الفصل الأول الذى قدم فيه تحليلاً رائعاً للروح العربية من شأنه أن يفسر الكثير من الظواهر التى لازالت قائمة بيننا حتى اليوم، وهو تحليل يضاف إلى كل ما سبق لبيان أهمية هذا الكتاب، وضرورة أن يُعاد صدوره من جديد فى هذا المنعطف الخطير من تاريخنا المعاصر.

تصدير عام

ظاهرة الإلحاد من أخطر الظواهر فى تطور الحياة الروحية، وهى أيضاً ظاهرة ضرورية النشأة فى كل حضارة حينما تكون فى دور المدنية؛ وإنما تختلف وفقاً لروح الحضارة التى انبثقت فيها. ذلك أن الإلحاد نتيجة لازمة لحالة النفس التى استنفدت كل إمكانياتها الدينية، فلم يعد فى وسعها بعد أن تؤمن. وإذا كان الإلحاد الغربى بنزعته الديناميكية هو ذلك الذى عبّر عنه نيتشه حين قال: «لقد مات الله»؛ وإذا كان الإلحاد اليونانى هو الذى يقول: «إن الآلهة المقيمين فى المكان المقدس قد ماتت» فإن الإلحاد العربى - وهو الذى يعنينا هنا فى هذا الكتاب - هو الذى يقول: «لقد ماتت فكرة النبوة والأنبياء». ذلك أن الإلحاد العربى كان لابد أن يصدر عن الروح العربية، وما تضعه هذه الروح من صلة، فى تدينها الخاص، بين الله وبين العبد. فإنها لما كانت تنظر إلى هذه الصلة على أنها صلة افتراق وبُعد كامل فقد وسطت بينهما الكلمة، كلمة الله. وكلمة الله لا ترد عنه مباشرة لوجود الهوة الهائلة بين العبد والله؛ بل بالوسيط، وهو النبى. لهذا كان الأنبياء هم الذين يلعبون أخطر دور فى الحياة الدينية عند الروح العربية. ومن هنا نفهم

كيف كان الأنبياء جميعاً من أبناء هذه الروح وحدها. وإذا فالدين والتدين عامة إنما يقومان على فكرة النبوة والأنبياء. وعلى هذا فإن الإلحاد لابد أن يتجه إلى القضاء على هذه الفكرة التى تكون عَصَب الدين وجوهره لدى تلك الروح. وهذا يفسر لنا السر فى أن الملحدين فى الروح العربية إنما اتجهوا جميعاً إلى فكرة النبوة وإلى الأنبياء، وتركوا الألوهية، بينما الإلحاد فى الحضارات الأخرى كان يتجه مباشرة إلى الله. ولا فارق فى الواقع فى النتيجة النهائية بين كلا الموقفين لأن كليهما سيؤدى فى النهاية إلى إنكار الدين؛ فبإنكار الإله عند اليونانى ينتفى التدين، وبإنكار الإله اللامتناهى عند الغربى ينتفى الدين، وبإنكار النبوة والأنبياء عند العربى تزول الأديان. لذا يجب أن نبصر المعنى الخفى المستتر وراء إنكار النبوة، إذ لابد أن نفسر هذا الإنكار على أنه يتعداها إلى الألوهية نفسها، لأنه ما دامت النبوة هى السبيل الوحيد الذى تعرفه هذه الروح العربية للوصول إلى الألوهية، فإنها بقطعها إياه قد قطعت فى الوقت نفسه كل سبيل إلى الألوهية كذلك.

ولقد كانت الروح العربية فى القرون الثانى والثالث والرابع للهجرة قد استنفدت كل قواها وإمكاناتها الدينية الخصبة التى كانت لها من قبل خصوصاً فى المسيحية واليهودية والمناوية والزرادشتية ثم الإسلام الذى توج هذه الأديان كلها بأن أعطى أكمل صورة للدين قُدر لهذه الحضارة العربية بلوغها؛ فكان لا مناص لها بعد هذا أن تنحدر من تلك القمة وتستفرغ إمكاناتها الدينية حتى تفيض عنها موارد التدين جملة، وهذا ما تم فعلاً فى القرن الثالث والقرن الرابع على وجه التخصيص. وكان هذا التطور ضرورياً

يقتضيه المنطق العضوى للتطور الحضارى؛ أما العوامل الأخرى فعوامل مساعدة فحسب، وليست هى العوامل الحاسمة. وهذه العوامل المساعدة هى الانتقام الشعبى من جانب المغلوبين وما يستتبعه من تعصب لدينهم القديم، لأن العصبية فى الحضارة العربية كانت تقوم دائماً على أسباب من الدين بحسبان الدين هو العامل الحاسم فى تكوين القوميات والدول فى بلاد تلك الحضارة؛ وهذا يفسر لنا السرّ فى ارتباط الشعبوية بالنزعة الدينية، إذ الدين هو المظهر الأكبر فى التراث القومى والعصبية الشعبوية؛ أما فى الحضارات الأخرى فلم تكن الحال على هذا النحو من التوحيد بين الدين والدولة، بل قامت العصبية القومية فى تلك الحضارات بمعزل عن كل عصبية دينية، وفقاً للروح الخاصة بكل حضارة وما نراه من قيمة عليا لديها. وثانى العوامل هو نزعة التنوير التى نشأت فى العالم العربى الإسلامى كنتيجة لانتشار الثقافة اليونانية فى تلك الأصقاع؛ وهى نزعة بدأت من قبل عند نهاية دور الحضارة فى الحضارة العربية، وذلك فى بلاط كسرى أنوشروان مما يتمثل خصوصاً عند بولس الفارسى وعند برزويه إن صح الباب المنسوب إليه فى كيلة ودمنة. وما كانت حركة ابن المقفع وابن الراوندى وابن زكريا الرازى إلا امتداداً لنزعة التنوير الفارسية هاتيك - وكان شأنها شأن كل نزعة تنوير تقوم دائماً على أساس تمجيد العقل وعبادته بحسبانه الحاكم الأول والأخير والفيصل الذى لا راد لحكمه ولا معقب لقضائه فى كل شئ، مما يتمثل فى النزعة العقلية المتطرفة التى نراها فى كل أنوار نزعة التنوير فى جميع الحضارات: فهى كانت كذلك عند نزعة التنوير اليونانية لدى

السوفسطائيين، وفي نزعة التنوير الأوروبية في القرن الثامن عشر لدى النزعة المعروفة بهذا الاسم والتي كان على رأسها فولتير وكنت؛ والأمر كذلك أيضاً كما سنرى خلال هذا الكتاب بالنسبة إلى كل ممثلي نزعة التنوير من الملحدين في الحضارة الإسلامية العربية، وبخاصة عند ابن الراوندى وابن زكريا الرازى.

وتقوم ثانياً على فكرة التقدم المستمر للإنسانية، وهى فكرة أكدها خصوصاً جابر بن حيان فى الحضارة العربية وكانت تمثل اتجاهاً مضاداً للاتجاه السُّنِّى الخالص الذى يرد كل شئ من العلم إلى النبى ويرى فى كل تباعد عن عهد النبى تقهقراً فى العلم وبالتالي فى الحضارة والتمدن، وهذا يفسر لنا السر فى ترتيب العلم ترتيباً تنازلياً من عهد النبى فنازلاً من الصحابة إلى التابعين، ثم تابعى التابعين، وهكذا فى طبقات تنازلية يقل حظها من المكانة والعلم والتقدير كلما بعدت عن عهد الرسول. وما هذا إلا كنتيجة للصورة التى وضعها أهل السنة للتطور المنتهقر ابتداء من الرسول. فجات نزعة التنوير، وبخاصة فى اتجاهاتها الإسماعيلية وفى المذاهب الغنوصية الإسلامية والمذاهب المستورة فى الإسلام عامة، تؤكد عكس هذا الاتجاه وتتنظر إلى الإنسانية على أنها تتقدم باستمرار فى خط يسير قدماً بغض النظر عن البعد أو القرب من الرسل والأنبياء.

وتتصل بتلك الخاصية خاصة ثالثة هى النزعة الإنسانية التى ترمى إلى الارتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة فى مقابل القيم الإلهية والنبوية؛ وإننا لنجدها واضحة تماماً لدى الشعراء خصوصاً تلك الجماعة المعروفة

«بعضاية المُجَان» على حد تعبير ماجنها الأكبر أبو نُوَّاس. فما ينسب إليهم من عبث وشك إنما كان يقصد به إلى السمو بكل ما هو إنسانى أرضى حسى يُشعرُ بمعنى الأرض، وإلى الحط من كل ما هو فوق أرضى، بوصفه وهماً زائفاً ينتزع الدم والحياة من الإنسان الحقيقى، الإنسان الحى المكون من لحم ودم. ولم يكن عبثاً أن أكَّد بشار لصاحبه عبدة أنه «من لحم ودم»، أى أنه كائن حى عىنى يريد أن يعب من كأس الحياة ويلتصق بالأرض، أمه الحنون الحقيقية، وليس خيالا كاذباً أو هيكلأ نورانياً مزعوماً ينزع إلى الموت ويشيح بوجهه عن الحياة كما يدعى المتدينون. وإن كان من الملحدین مع ذلك من ينس من الظفر بمعنى الأرض فلاذ بنوع من الزهد المذعن كأبى العتاهية، أو العزوف الكظيم كابن زكريا الرازى.

وأخيراً اتصف تنويرهم بأنه يطلب الحرية بكل ثمن دون أن يعبأ بما سيناله من جرائها؛ فاندفع الزنادقة يعلنون أراهم الهدامة بكل شجاعة وصراحة، على الرغم مما كان يتوعدهم به السلطان - أعنى الخليفة - من عذاب، وما لقيه أكثرهم من اضطهاد. وفضل أغلبهم الاستشهاد فقدموا أرواحهم فداء لتلك الحرية الفكرية التى لم يرضوا بغيرها بديلاً، كما فعل ابن المقفع وصالح بن عبد القدوس ومئات غيرهم على النحو الذى فصلناه؛ ويلوح أن الدولة قد أثرت أخيراً أن تحرم هؤلاء من فخر الشهادة فتركهم أخيراً فى النصف الثانى من القرن الثالث، وطوال القرن الرابع يفعلون ما يشاؤون.

وكل هذه الخصائص مجتمعة تكشف لنا عن تيار روحى خطير فى

داخل الحياة الروحية فى الحضارة الإسلامية، تيار لم نحاول هنا فى هذا الكتاب إلا أن نقدّم بعض مواده، وسنتلوها بمواد أخرى فى الأجزاء التالية من هذا الكتاب العام فى الإلحاد فى الإسلام. فإلى أن يتم جمع هذه المواد كلها، سنرجى الدراسة التحليلية العامة لتلك النزعة التى تعدُّ من أخطر النزعات التوجيهية فى الإسلام ومن أطرف وأخصب تيارات الإلحاد العالمى فى تاريخ الإنسانية الروحية.

سبتمبر سنة ١٩٤٥

عبد الرحمن بدوى

الروح العربية

خصائص الحضارة العربية

الحضارة كالكائن العضوى الحى، لها ما لكل كائن حى من قانون للميلاد والنمو والانحلال والفناء. فلكل حضارة طفولتها وشبابها، ولها نضجها وشيخوختها. «فهى تنشأ، كما يقول اشبنجلر، فى اللحظة التى تستيقظ فيها روح كبيرة، وتستقل بذاتها عن الحالة النفسية البدائية التى توجد فيها الطفولة الإنسانية. وهى تولد فى بقعة من الأرض محددة تمام التحديد، ترتبط بها ارتباط النبتة بالتربة. والحضارة تموت حينما تحقق هذه الروح كل ما بها من إمكانات على صورة شعوب، ولغات، ومذاهب دينية، وفن، ودول سياسية، وعلوم، فترجع حينئذ إلى الحالة الأولى البدائية. ووجودها الحى نضال باطن قوى من أجل الاستيلاء على القوى الخارجية فى الطبيعة المختلطة المبهمة، وعلى الغريزة الداخلية التى لاذت بها هذه القوى مع ما تنطوى عليه من حقد وحنق». فهذه الروح تبدأ بأن تحقق ما تحويه من قوى ، وتستمر فى هذا التحقيق شيئاً فشيئاً طالما كانت بها إمكانات وقوى خصبة، حتى إذا أتت على نهايتها كان ذلك إيذاناً بأنها بلغت أقصى ما تستطيع أن تصل إليه، وحينئذ تنتقل من دور الخلق والإبداع إلى دور الاستهلاك والتبديد: والدور الأول يسمى بالحضارة بمعناها الضيق،

والدور الثانى يسمى بدور المدنية. والدور الأول، وهو الحضارة، يمتاز بأن الروح فيه متجهة إلى باطنها وما يحتويه هذا الباطن من قوى زاهرة فياضة، بينما الروح فى دور المدنية تتجه إلى الخارج. وهذه الميزة الأولى تظهر فى الناحية السياسية بأن يمتاز الدور الأول بتكوين الولايات المستقلة أو الدول المحددة تمام التحديد، بينما يدفع النزوع نحو الخارج إلى إنشاء الإمبراطوريات الواسعة؛ وفى الناحية الروحية نجد النزعة العقلية، بمعنى الإيمان المطلق بالنتائج التى يصل إليها العقل الذى يحلل وينقد، هى السائدة فى تفسير الأشياء فى دور المدنية، بينما المعقول واللامعقول غير منفصلين فى دور الحضارة، فتغلب النزعة الصوفية العميقة.

فلنأخذ الآن هذا التعريف ولنحاول تطبيقه على الحضارة العربية.

وهنا يجب أن نحدد أولاً المقصود بقولنا الحضارة العربية. فإن المؤرخين قد اعتادوا حتى اليوم ألا يطلقوا الحضارة العربية إلا على تلك الحضارة التى بدأت بالإسلام، وانقسموا حيالها إلى فريقين: فريق يجعلها حضارة مستقلة قد كونت دورة تامة مقفلة على نفسها، وفريق حاول أن يربط هذه الحضارة بالحضارة اليونانية الرومانية أو بحضارة البحر المتوسط بوجه عام. أما الفريق الأول فهو الفريق الشائع العام، لكن رجاله لم يحاولوا أن يبينوا كيف تكون الحضارة العربية المفهومة بهذا المعنى حضارة تامة مقفلة، ومرجع ذلك إما إلى جهل هؤلاء بفلسفة الحضارات، وانعدام الحاسة التاريخية لديهم، مما جعل رأيهم هذا رأياً ساذجاً قد أعفى الباحث من مهمة مناقشته ونقده؛ وإما إلى أنهم استعملوا كلمة «حضارة» فى معنى غامض غير مفهوم لديهم ولا محدود.

أما أصحاب الرأي الثانى وهو الذى يريد أن يربط الحضارة العربية بالحضارة اليونانية الرومانية فعلماء ممتازون قد حاولوا تأييد ما ذهبوا إليه بحجج قوية تجمع بين دقة النظرة وسعة الاطلاع. ولهذا يجدر بنا أن نتأمله بعناية ودقة.

من أشهر القائلين بهذا رأى كارل هينرش بَكر. فقد ألقى محاضرة فى مؤتمر المستشرقين الألمان سنة ١٩٢١ بعنوان «الإسلام كجزء من تاريخ الحضارة عام». حاول فيها أن يربط تاريخ الحضارة الإسلامية بالتاريخ الأوروبى إن المقياس الذى نقيس به اشتراك شعوب مختلفة فى حضارة واحدة هو، فى نظر بَكر، تشابه الأسس الحضارية التى تقوم عليها حضارات هذه الشعوب. فإذا اتفقت جملة شعوب فى هذه الأسس، فإنها تنتسب جميعاً لحضارة واحدة. ويقصد بَكر بهذه الأسس التراث المشترك فمهما اختلفت الشعوب من الناحية الجغرافية أو الناحية الجنسية، فإنها تعتبر مكونة لدائرة حضارة واحدة إذا كان التراث الذى يكوّن أساسها الحضارى واحداً. لأن العوامل الجغرافية والجنسية عوامل مساعدة أو مقاومة، لكنها ليست عوامل حاسمة.

فإذا نظرنا إلى الحضارة الإسلامية تبعاً لهذا المقياس وجدنا أن هذه الحضارة تقوم على أسس حضارية ثلاثة هى، أولاً: الشرق القديم خصوصاً فيما يتصل بالنبوة السامية والشريعة الموسوية والثانية والتصورات الأخروية الفارسية، والصورة التى رسمها البابليون للكون، والأساس الثانى هو الحضارة اليونانية الرومانية على صورة الهلينية وبخاصة فيما يتعلق

بالحياة اليومية وبالعلم والفن؛ والأساس الثالث والأخير: المسيحية بما لها من عقائد وتصوف. فإذا قارنا هذه الأسس بالأسس التي تقوم عليها الحضارة الأوروبية لوجدنا أن الأسس واحدة ولا اختلاف إلا في الطابع الجنسي ونجاح التطور. والحضارة الأوروبية تقوم على أساس أربعة هي: النبوة السامية، والحضارة اليونانية، والنزعة الإمبراطورية القديمة، والعصور الوسطى الغربية وخصوصاً الجرمانية. فإذا أضفنا إلى هذا الصلات التاريخية العديدة التي نشأت عن امتداد الحضارة اليونانية الرومانية إلى البلاد التي ستكون في المستقبل مسرح الحضارة الإسلامية وعن انتشار الروح السامية في أواخر الإمبراطورية الرومانية، وامتداد الفز الإسلامي حتى تور وروما وثينا، وتبادل الفزوات من جانب المسلمين والصليبيين، وتأثير الشعر الغنائي العربي والفلسفة الإسلامية ورحلات الفرسان من الشرق إلى الغرب، فضلاً عن أن البحر المتوسط مسرح مشترك لكتا الحضارتين - فللحضارة الإسلامية مركز ممتاز من هذه الناحية على الشرق، نظراً لمركز بلدانها المتوسط بين الشرق وبين أوروبا.

وكل ما هنالك من اختلاف بين هاتين الحضارتين في نظر بكر هو نجاح هذا التراث في أوروبا في إيجاد النزعة الإنسانية التي بفضلها تكونت أوروبا الحديثة، بينما هذا التراث عينه لم يؤد إلى إيجاد نزعة مشابهة للنزعة الإنسانية في البلاد الإسلامية، مع أن الأحوال في هذه البلاد كانت شبيهة بتلك الموجودة في أوروبا إبان عصر النهضة. فقد كان في البلاد الإسلامية أمراء يعنون بالعلون والفنون ويشجعون العلماء وأصحاب الفن، كالأمراء

الذين شجعوا على إيجاد النهضة والنزعة الإنسانية فى أوروبا. كما كان فى البلاد الإسلامية نزاع بين مطالب الدين ومطالب الدنيا. بل كان نصيب العالم الإسلامى من التراث اليونانى أكبر من نصيب العالم الأوروبى، مع أن النزعة الإنسانية والنهضة مرتبطتان بهذا التراث أشد الارتباط.

ولمّا أنتج هذا التراث فى العالم الإسلامى أشياء تختلف كثيراً عما أنتجه العالم الأوروبى، بل إن الأشياء التى اتفق كلا العالمين فى أخذها عن هذا التراث صبغها الواحد منهما بصبغة أخرى غير تلك التى صبغها بها الآخر، وكان هذا الاتفاق أحياناً اتفاقاً فى الاسم فقط دون المضمون والمعنى. فـ «المدينة» اليونانية، بالمعنى المحدد لها فى الحضارة اليونانية، قد قضى الإسلام عليها ولم يعد فى الإسلام مدينة تعادل المدينة اليونانية أو تشابهها. بينما الحال على خلاف ذلك فى أوروبا. فمهما يكن من شأن الطريقة التى نشأت بها الحياة السياسية والثقافية فى مدن العصور الوسطى فى إيطاليا أو فى ألمانيا، فإنه كانت تحيا فى هذه المدن إرادة الحياة عينها التى وجدت فى «المدينة» اليونانية، على الرغم من اختلاف المظاهر الخارجية. فالإسكندرية أو المدائن أقرب بكثير إلى البندقية وميلانو منهما إلى بغداد أو القاهرة. لأن فكرة المواطن الحر لم توجد فى هاتين المدينتين الأخيرتين، بينما هى أساس الحياة فى المدينة اليونانية وفى المدينة الأوروبية فى العصور الوسطى. وجماعات الإخوان التى وجدت فى العالم الإسلامى، وإن قامت على شئ يشبه فكرة الإيروس اليونانية، فإنها تختلف عن جماعات الإخوان فى أوروبا. لأن جماعات الإخوان فى العالم الإسلامى

كان مبدأ الأخوة فيها لا يصدر عن الذات أو الأنا. وإنما كان يصدر عن الآخرين. والكنيسة الغربية وضعت نفسها موضع الوراثة للإمبراطورية الرومانية. ولكن الكنيسة الغربية تختلف عن فكرة «الأمة» في الإسلام كل الاختلاف. ونجد هذا الاختلاف عينه في الإحساس الفني والتصوير الخيالي. فإذا كان من الصحيح أن ابن عربي قد أثر في الكوميديا الإلهية لدانتى، فإن الصور الشعرية تختلف اختلافاً كبيراً يؤذن باختلاف الروح بين الاثنين. فصور ابن عربي صور تجريدية عارية عن الشخصية، بينما صور دانتى صور حية ذاتية.

وهكذا نجد اختلافاً بيناً في كل الميادين بين نتاج التراث اليونانى فى العالم الإسلامى ونتاجه فى العالم الأوروبى. فكيف نفسر هذا الاختلاف؟ هنا نجد بكَرَ يتردد فى الإجابة على هذا السؤال فى هذه المحاضرة ويتساءل ألا يمكن أن يرجع هذا إلى اختلاف جنسى بين الشعوب الأوروبية والشعوب الإسلامية. ولكنه لا يستطيع أن يؤكد هذا التعليل وإنما يكتفى بأن يختم هذه المحاضرة بقوله إنه يرى أن يكون الإسلام جزءاً من تاريخ الحضارة الأوروبية لسببين: إمكان المقارنة بشكل واضح بين العالم الإسلامى والعالم الأوروبى فى تأثر كلٍّ بتراث واحد، وكثرة التأثيرات التاريخية المتبادلة بين كلا العالمين.

ولكننا نراه فى محاضرة أخرى ألقاها بعد عشر سنين من محاضراته الأولى يجيب عن هذا السؤال بلهجة حاسمة قاطعة فيرجع هذا الاختلاف فى موقف كل من العالمين الإسلامى والأوروبى إزاء التراث اليونانى الرومانى

إلى العوامل التاريخية والجغرافية والجنسية، ثم إلى ما هو أهم من هذا كله وهو اختلاف العقليتين، فإن العالم الإسلامى لم يأخذ من التراث اليونانى إلا ما كان ذا نزعة عقلية منطقية. «وكل شئ كان نصيب الروح اليونانية فى صوغه أكبر من نصيب العقل اليونانى مثل الشعر الغنائى اليونانى والأدب الروائى كله، وكل ما كان يونانياً بحثاً كآلهة هوميروس وكبار المؤرخين اليونانيين، كل هذه الأشياء ظلت أبوابها موصدة أمام الشرق»، بينما العالم الأوروبى قد تعلق فى عصر النهضة أكثر ما تعلق بهذه الأشياء التى تعبر تعبيراً صحيحاً عن الروح اليونانية، وكان تعلقه بها الطابع الرئيسى لعصر النهضة، لأن النهضة لم تكن فى الواقع علمية بقدر ما كانت فنية.

وهنا يحق لنا أن نتساءل عن هذا التطور فى فكر بكر. أو ليس من شأن هذا التطور أن يقضى على الفكرة الأولى التى نادى بها وهى أن الحضارة الإسلامية يمكن أن تدخل فى نطاق تاريخ الحضارة الأوروبية؟ إنه يتحدث عن اختلاف فى العقليتين، اختلاف قد جعل الحضارة فى العالم الإسلامى متميزة كل التمايز من الحضارة فى العالم الأوروبى، فما معنى هذا؟

معناه أن المقياس الذى اتخذه بكر ليس المقياس الصحيح، وإذا كانت الحال كذلك فيجب أن توضع المسألة من جديد وضعاً آخر، لأن نظريته كلها تقوم على أساس هذا المقياس.

والواقع أن الباحثين، خصوصاً فى أواخر القرن الماضى، قد أساءوا استخدام هذا المقياس إلى حد بعيد، فراحوا يبحثون عن المشابهات بين

الحضارات المختلفة، وحاولوا أن يرجعوا هذه المشابهات إلى تأثير الحضارة الواحدة بالحضارة الأخرى وأجهدوا أنفسهم في اكتشاف هذه الاستعارات أو السرقات حتى جعلوا الحضارات والناس جميعاً لصوصاً ناهيين. وأعمتهم هذه النزعة فأفقدتهم كل حاسة للتمييز، حتى أصبح التشابه في اللفظ كافياً للتشابه في كل شيء آخر. وليس من شك في أن هذه النزعة نتيجة من أسوأ نتائج المنهج الآلى في تفسير الأشياء، وهو الاتجاه الذى ساد عصر الوضعية. فإنه إذا كان من الممكن أن نأخذ بهذا الاتجاه في العلوم الطبيعية، فلا يمكن مطلقاً أن نأخذ به في العلوم الروحية وعلى رأسها التاريخ. لأن هذه النزعة تفقد كل شيء روحه، وتحيله إلى مادة خالصة، بينما البحث هنا موضوعه الروح، فإذا فقدتها فقدت كل شيء تقريباً.

ألا إن شيئاً من الإحساس التاريخي لكاف بأن يؤكد لنا وجوب التمييز بين هذه الأشياء التى يخيّل إلى هؤلاء الباحثين أنها واحدة أو متشابهة. ولهذا رأينا الباحثين فى أوائل قرننا هذا يثرون على المنهج الفاسد، وينابون بوجوب التمييز ويطالبون بتوفر الحاسة التاريخية لكل من يتصدى للبحث فى التاريخ، حتى لا يخلط بين الأشياء هذا الخلط الشنيع.

هذه الثورة الجديدة فى النظرة إلى التاريخ بلغت أوج شدتها عند اشبنجلر. إن اشبنجلر يرى أن الحضارات مستقلة بنفسها تمام الاستقلال الواحدة عن الأخرى، وأن ما يخيّل إلينا من وجود تشابه بين حضارة وأخرى إنما هو تشابه ظاهرى لا يكاد يتجاوز حد اللفظ. فالحضارة اللاحقة لا تأخذ عن الحضارة السابقة غير طائفة قليلة جداً من الأشياء، ولا ترتبط

بها إلا بمقدار لا يكاد يذكر من الروابط. بل إن هذه الأشياء التى تأخذها الحضارة الواحدة عن الحضارة الأخرى لا تأخذها منها كما هى بدون تمييز، بل تختار ما يتلاءم وإياها، أى ما يتفق وروحها. وحتى هذا الذى تأخذه لا تلبث أن تحيله وتبدل فيه حتى يتكيف وروحها تكيفاً تاماً. لأن روح كل حضارة مختلفة عن روح غيرها من الحضارات أشد الاختلاف. فإذا كانت الأشياء التى تصدر عن حضارة من الحضارات تمثل روح هذه الحضارة فلا بد لكل حضارة تحاول الأخذ من حضارة أخرى أن تحيل هذه الأشياء إلى طبيعتها، ومعنى هذا بعبارة صريحة أن تخلقها خلقاً جديداً. فكل تآثر إذاً هو فى الواقع تغيير، سواء أكان هذا التغيير نحو الأحسن أم كان نحو الأسوأ. فالحضارة الواحدة إذاً لا تأخذ من حضارة أخرى غير الأشياء التى تتفق وروحها، وهى لا تلبث من ناحية أخرى أن تحيله إلى طبيعتها إحالة تكاد تكون مطلقة. ولنضرب لهذا مثلاً بتأثر الحضارة اليونانية بالحضارة المصرية فى الفن. فإن الحضارة اليونانية لم تأخذ من الفن المصرى أهرامه ولا مداخل معابده، ولا مسلاته، وإنما اكتفت بأن أخذت شيئاً من أسلوب التماثيل والأعمدة. وحتى هذا الذى أخذته قد بدلت فيه تبديلاً يكاد يقضى على كل ما يميزه وهو روحه: فما أبعد الفارق بين الأعمدة المصرية والأعمدة النورية، وما أكبر الاختلاف بين التماثيل المصرية وبين تماثيل يونانى كتماثيل قاذف القرص! فالأصل إذاً فى كل هذه الاقتباسات روح الحضارة التى تقتبس.

فلا يجب أن نخدع إذاً بتأثير الحضارة فى الحضارات، بل يجب

أن نقومه التقويم الصحيح على أساس أن لكل حضارة روحها الخاصة، وأن الاشتراك في التراث لا يدل على شئ بالنسبة إلى روح من يشتركون في هذا التراث. وبهذا نكون قد قضينا نهائياً على المقياس الذي اتخذه بكر، وعن طريقه خيل إليه أنه يستطيع أن يثبت أن الحضارة الإسلامية يمكن عدّها جزءاً من الحضارة الأوروبية.

لكن ليس معنى هذا أن الحضارة الإسلامية حضارة قائمة بذاتها تكون دائرة حضارة مقفلة، وإنما هي جزء من حضارة كبيرة هي إحدى الحضارات الثماني الكبرى التي بينها اشبنجلر وحلّل روح الثلاث الرئيسية منها. هذه الحضارة هي التي سماها اشبنجلر باسم «الحضارة العربية». وأغلب الظن أنه سماها بهذا الاسم لأن الحضارة العربية هي أهم جزء في هذه الحضارة الكبرى.

والآن. فلنعد إلى التعريف الذي ذكرناه في أول كلامنا كي نعرف ماهية وخصائص هذه الحضارة.

يقول هذا التعريف إن لكل حضارة تربتها الخاصة المحددة تمام التحديد. فما هي هذه التربة بالنسبة إلى الحضارة العربية؟

هذه التربة واسعة: فهي تحد من الشمال بمنطقة تسودها مدينة الرّها؛ ومن الجنوب بسوريا وفلسطين ومصر وفيها تسود مدينة الإسكندرية؛ ومن الشرق تحد بنهر سيحون أي تشمل إيران كلها. وفي أقصى الجنوب نجد بلاد العرب، وفي أقصى الشمال من هذه التربة مدينة بيزنطة. فهذه التربة هي بوجه عام تلك المنطقة التي صبغها الإسكندر بالصبغة الهلينية،

والتي ارتقت مدنها الرئيسية وهي الإسكندرية وأنطاكية والرّها وإفسوس وبيزنطة والمدائن في الوقت الذي كانت فيه مدن الغرب تعاني دور الفناء والاضمحلال؛ فقد أصبحت هذه المدن مدناً عالمية امتلأت بالكاتدرانيات والأسواق والمباني الضخمة.

هذا أحدها من ناحية المكان. فلنبحث في أحدها من ناحية الزمان. قلنا إن كل حضارة تولد في اللحظة التي فيها تستيقظ روح كبيرة تستقل بذاتها عن الحالة النفسية البدائية التي توجد فيها الطفولة الإنسانية. وروح الحضارة العربية قد استيقظت في السنوات الخمسمائة الأولى من ميلاد المسيح: فإن هذه الفترة هي الربيع بالنسبة إلى الحضارة العربية. ولكنها سبقت مع ذلك بهذه الطفولة التي استيقظت في أحضانها، وهي الطفولة التي تتمثل في الأديان السماوية عند الفرس واليهود والكلدانيين حوالي سنة ٧٠٠ ق م لأول مرة، ثم تظهر هذه الطفولة مرة ثانية حوالي سنة ٢٠٠ ق م. مع هذه التيارات التي كانت نبوءات بمصير العالم ومستقبل الشعوب، وفيها وجدت هذه التفرقة الثنائية بين النور والظلمة، والتصويرات المختلفة للجنة والنار والآخرة بوجه عام، مع ما صاحب ذلك من التبشير بنبي يبعث. ثم تولد روح هذه الحضارة في القرون الأولى للمسيحية بميلاد روح الأسطورة فالروح العربية تصوغ حول زرادشت أسطورة: تنبعث منه ضحكة تصعد إلى السماء وتتجاوب بها أنحاء الوجود؛ والحواريون يصاغ حولهم أساطير تملأ بضجيجها المدن على البحر المتوسط، والعالم اليهودي يحيك من جديد قصص داود والآباء الأولين، ويرتفع الوثنيون الهلينيون

بفيثاغورس وهرمس وبلنثياس الطوانى إلى مرتبة أنصاف الآلهة. ثم تستمر روح الحضارة فى إظهار ما تحتويه من قوى خصبة زاخرة، فتنشأ المذاهب أو الأديان الجديدة. فينشئ مانى فى القرن الثالث فى أيام الملك سابور ديناً أو مذهباً دينياً جديداً، يكون جامعاً بين كل المذاهب الدينية التى أنتجتها الروح العربية حتى وقته، ويأتى القرن الرابع فتثبت المذاهب الدينية وترسخ أقدامها فتصبح المزدكية دين الدولة فى أيام الملوك الساسانيين، وفى روما تصبح عبادة مِثْرا الديانة السائدة وذلك فى أيام ديوكليسيان، ثم يجعل قسطنطين الديانة المسيحية الديانة الرسمية للدولة الرومانية، وهكذا الحال أيضاً فى مملكة سبأ وأكسوم. وبهذا ينتهى ربيع هذه الحضارة.

حينئذ كان لابد لهذه الروح أن تبلغ أوجها وأن تحقق كل ما فيها من إمكانات فيأتى دين يسود الأديان كلها، ويأتى شعب سياسى يغزو هذه المناطق ويعقد لها لواءً واحداً. فكان هذا الشعب هو الشعب العربى، وكان هذا الدين هو الإسلام. فتكونت بهداية هذا الدين وبفضل طبيعة هذا الشعب الحضارة الإسلامية التى هى القمة العليا التى بلغت الحضارة العربية، والتى بلغت أعلى نقطة قدر لها أن تصل إليها حين طرق الصليبيون أبواب بيت القدس واستطاعوا أن يمروا به مسرعين. لكن هذا الحادث عينه كان إشارة لانحلال الحضارة العربية، وإيداناً بميلاد الحضارة الأوروبية.

هذه الحضارة العربية لها روحها الخاصة التى لا تشاركها فيها أية حضارة أخرى، والتى سادت جميع فروعها من بيزنطية وفارسية وإسلامية. فلكى نفهم إذاً روح الفرع الذى يعنينا الآن من هذه الحضارة العربية الكبرى، ينبغى أن نبين الخصائص الرئيسية لروحها.

أول خاصية من خصائص هذه الروح التفرقة الواضحة التي تضعها بين النفس والروح، وهى تفرقة رئيسية نجدها واضحة فى كل مظاهر هذه الحضارة من فن وعلم ودين وقانون وسياسة، فالروح مصدرها الله مصدرها الملكوت الأعلى والنور، بينما النفس مختلطة بالجسم وبالتراب وتعلوها الظلمة؛ والأولى مصدر الخير، والثانية مصدر الشر: فما صدر عن الأولى فهو حسن؛ وما صدر عن الثانية فقبیح. والناس ينقسمون إلى نفسانيين وروحانيين. ولما كانت هذه الروح صادرة عن الله، فهى من أجل ذلك روح واحدة بينما النفوس فردية مختلفة. وهذه الروح تعبر عن نفسها فى الناس عن طريق «الكلمة»، فالكلمة هى رسول هذه الروح العليا للناس.

ومن هنا فإن الروح، وهى واحدة بين الناس جميعاً، هى مصدر الخير. فليس للإنسان إذاً إلا أن يفنى فى هذه الروح، وأن ينكر نفسه كل الإنكار، لأنها مصدر الشر والظلمة. ولهذا فإن روح الحضارة العربية تنكر الذاتية أشد الإنكار، لأنها تفنى الذات فى هذه القوة العليا، وترى فى هذا الفناء واجب الإنسان الرئيسى، وعلى هذا الأساس يجب أن يقوم كل شئ. فكل ما كشف عن ذاتية، أو اتجه نحو تأكيد الذاتية فهو شر. ففى الأخلاق لا شئ أمام الإنسان غير التسليم لهذه القوة العليا؛ وفى الجمال الجميل هو ما مثل هذه الروح أو دفع إلى الارتفاع إليها؛ وفى المعرفة معرفة صادرة عن استقلال الفكر باطل وضلال، وإنما المعرفة الحقيقية هى تلك التى تصدر عن هذه الروح المشتركة، أى تلك التى تصدر عن الإجماع، لا عن الحكم الفردى.

والآن، نستطيع أن نتبين هذه الخاصة والنتائج المترتبة عليها بوضوح

فى مظاهر الحضارة العربية الرئيسية وهى الفن والدين والقانون والسياسة.
أما الفن: فقد كان من نتائج فقدان الذاتية فيه أن انعدمت الفنون
التجسيمية فى الحضارة العربية من تصوير ونحت، لأن فى تصوير الجسم
المستقل والشخصية المستقلة المفردة تعبيراً عن الذاتية، وهذا مالا يتفق
وروح هذه الحضارة. وإنما أنتجت لهم عن طريق الألوان نوعاً خاصاً هو
أكبر تأكيد للروح المنافية للذاتية العاملة على القضاء عليها، وهذا النوع هو
ما يسميه الإفرنج باسم «الأرابسك». ولما كان هذا النوع من الفن هو أعظم
ممثل للروح العربية إلى جانب القوس على شكل نعل الحصان، فجدير بنا
أن نتأمله قليلاً. إن النموذج الأول لهذا النوع نشاهد فى الفن البيزنطى،
وفيه نرى واضحاً الفارق بين الروح العربية والروح اليونانية. فكل من
الروحين قد استعانت فى هذا النوع من الفن بطريقة تكرار ورقة الشجرة
المعروفة بشوكة اليهود (الأكتة). ولكن يظهر فى الفن اليونانى واضحاً أن
كل ورقة لها كيانهما وجسمها المستقل، أى لها ذاتيتها، إن صح هنا هذا
التعبير، بينما الفن البيزنطى يحلل ورقة شوكة اليهود إلى شبكة من الخطوط
غير محدودة تملأ مسطحات كاملة، مما يسلب الورقة كل استقلالها بكيانها
الخاص. أما «الأرابسك» فهو كما يقول اشبنجلر بلا جسم، بل ويسلب الشئ
الذى يرسم عليه جسمه، وذلك بأن يغطيه بتكرارات كثيرة. وإن «الأرابسك»
لخاصية أخرى ليست صادرة مباشرة عن الروح العربية العامة بل عن
التمايز البسيط الذى للشعب العربى عن هذه الروح العامة، ولهذا فلن
نتحدث عن هذه الخاصية إلا حين نبين هذا التمايز.

فإذا انتقلنا من الفن إلى الدين، وجدنا أن هذه الخاصية هي
الخاصية الرئيسية في كل الأديان السماوية، ولهذا نشأت كل هذه الأديان
في بيئة الروح العربية. ومن أجل هذا نرانا في غير حاجة إلى بيانها في هذا
الميدان.

وهذه الخاصية نجدها واضحة كل الوضوح في القانون. فإن القانون
القديم، اليوناني والروماني، صادر عن الذاتية، لأن الأفراد هم الذين
يوجدونه كنتيجة لتجاربهم العملية، بينما الروح العربية تعدّ القانون صادراً
عن القوة العليا أو الله. ولهذا لا تجد الروح معنى لهذه التفرقة التي يضعها
القانون الروماني بين القانون الوضعي (Jus) والقانون الإلهي (fas)، ما دام
مصدر القانون واحداً. وإذا كان القانون صادراً عن الله، فيصدر عنه إذاً
على شكل «كلام» له، أى على شكل كتب مقدسة فيها بيان أوامره ونواهيه،
ولهذا فإن مهمة القاضي في الروح العربية تختلف تمام الاختلاف عن مهمة
الپريتور عند الرومان، لأن مهمة الأول مهمة الشارح، بينما مهمة الثاني
مهمة من يستخلص القانون من الأحوال العملية والحوادث التي تقع. وإذا لم
يكن في كلام الله ما ينطبق على الحالة المعروضة على القاضي، فليس له أن
يحكم بنفسه، بل لابد من الإجماع. ولهذا عد الإجماع دائماً المصدر التالي
مباشرة للكتب السماوية.

وأخيراً نرى نفس الخاصية متحققة في ميدان السياسة. فالحكم
دائماً يجب أن يكون مستمداً من هذه القوة العليا، وإلا فسد الحكم. ولهذا
اعتبر الحاكم دائماً رجل دين، وجمع الحاكم في نفسه بين السلطة الدينية

العاطفة فى المرتبة الوسطى وليس العقل فى المرتبة الأولى، فإن صاحب هذا النوع من التركيب الذهنى يعوزه الخيال . لأن الخيال مزيج من العاطفة والعقل.

فإذا نظرنا إلى مظاهر الحضارة العربية من هذه الزاوية استطعنا أن نفسر ما كانت عليه هذه المظاهر.

فإن الفن العربى لم يستطع أن ينشئ الملاحم أو الروايات التمثيلية لأن العربى يعوزه الخيال. وما انتجه هذا الفن يكشف عن ذلك الطابع الذى ذكرناه أنفاً وهو سيادة الإرادة على بقية الملكات العقلية، فإن أوضح نتائج فنى للروح العربية الخاصة هو القوس على شكل نعل الحصان، فإذا تأملنا هذا القوس وجدنا أنه نونتوء يخرج على العمود المرتكز عليه. وهذا النتوء لا تقتضيه قوانين الاستاتيكية وإنما يبدو خارجاً على هذه القوانين. وما يحفظ القوس على هذا الشكل هو قوة الإرادة. ونحن قلنا إن هذه الإرادة إرادة غير موجهة، وهذا نراه واضحاً فى النتائج الثانى الممثل للروح العربية الخاصة أصدق تمثيل، وهو «الأرابسك» الذى تحدثنا عنه منذ حين. إذ يشاهد فى هذا الأرابسك أنه ليس بذى اتجاه لأنه يمكن أن يتخذ أى اتجاه، كما لاحظ الفرد روزنبرج، فهو يدل على إرادة، وفى الآن نفسه يدل على أن هذه الإرادة هى إرادة غير موجهة.

وإذا كانت العلوم النظرية فى الحضارة الإسلامية لم يشتغل بها إلا غير العرب من فرس ومغول، فالعلة هى تلك الخاصية التى ذكرناها وهى سيادة الإرادة وقيام العقل فى المرتبة الأخيرة للملكات النفسية. وهذا يفسر لنا بوضوح كيف أن العرب هم الذين قدموا الثروة العربية الثالثة وهى

الشريعة إلى جانب الدين واللغة. فالشريعة علم عملى، لذا استطاع العرب أن يبرعوا فيه.

أما السياسة فقد برز العرب فى ميدانها العملى لا النظرى أعظم تبريز. وذلك لأن السياسة العملية بمعنى الغزو والفتوح هى الميدان الحقيقى لنشاط الإرادة، ومن هنا نستطيع أن نفسر إلى حد كبير هذه السرعة الهائلة التى تمت بها الفتوح العربية، فهى لا تفسر إلا بهذه الإرادة الجامحة القوية. أجل، كان نشر الدين عاملاً مهماً من بين العوامل التى أنتجت هذه السرعة، ولكن نصيب الإرادة العربية كان أكبر من نصيب الدعوة الدينية. فإن عمراً بن العاص أو خالداً بن الوليد هو الذى فتح ما فتح من ممالك، لا عبد الله بن عمر وأمثاله من المتدينين المؤمنين فحسب. كما أن الطريقة التى سار عليها هذا الفتح تدل على ما فى هذه الإرادة من عدم توجيه من ناحية العقل. لأن غزو الممالك لم يأت عن خطة مرتبة نفذت أجزاؤها الواحد بعد الآخر بطريقة منطقية، وإنما اندفع الغزاة نحو الشرق والشمال والجنوب دفعة واحدة كالسيل الجارف.

ولو أن الحضارة الإسلامية تكونت من الجنس العربى وحده، إذاً لامتازت فقط بهذه الميزات عن بقية شعوب الحضارة العربية العامة، ولكنها جمعت بين شعوب أخرى غير الشعب العربى، مما جعلها حضارة خصبة متنوعة، تنوعاً لا يظهر إلا بعرض مميزات هذه الشعوب الأخرى الجنسية وبيان أثر هذه الميزات فى تكييف الحضارة الإسلامية تكييفاً خاصاً، ولكنى أظن أن هاهنا ليس مجال هذا البيان.

بـواکیر الإلحاد

الزندقة

للزندقة فى الإسلام تاريخ شائق، عنى المستشرقون بدراسته عناية فائقة، فكتبوا فيه الرسائل القصيرة أو المقالات الطويلة المستفيضة التى تظهر باستمرار وأغلب ما فيها جديد طريف. لكنهم لم يبلغوا من هذا كله شئاً بعيداً، ولم يستطيعوا حتى اليوم أن يلقوا ضوءاً قوياً ساطعاً على أغلب نواحيه.

عُنى بدراسة هذا التاريخ لأنه بدون إيضاحه وتعمقه لن نستطيع أن نفهم كيف نشأت بعض النظريات فى علم الكلام بل بعض المذاهب الكلامية التى ازدهرت خصوصاً فى القرنين الثانى والثالث للهجرة، إذ أن الكثير من نظريات مذهب كمذهب المعتزلة لا يمكن أن يفهم بدون معرفة هذه الخصومات الكثيرة العنيفة التى كانت تقوم بين كبار المعتزلة وبين الزنادقة، والتى كان يثيرها هؤلاء الأخيرون فيُضطر أصحاب الاعتزال إلى أن يتخذوا موقفاً بإزائها خاصاً. حتى إنه لو أُتيح لنا أن نبحث فى تكوين النظريات المختلفة التى يشتمل عليها مذهب المعتزلة بحثاً دقيقاً، يتابع تطوره ويرسم المنحنى الذى عليه سار، إذاً لوجدنا للزندقة أكبر الأثر وأعظم الخطر فى هذا التكوين.

كما أننا لا نستطيع أن نفهم أيضاً تلك الحركة السياسية الحضارية التي ظهرت خصوصاً في أوائل حكم العباسيين، وأعنى بها حركة الشعبية. وبدون أن نذهب إلى ما يذهب إليه الدكتور طه حسين بك في كتاب «حديث الأربعاء» من إرجاع حركة الزندقة كلها أو معظمها إلى حركة الشعبية، نستطيع أن نؤكد على أقل تقدير أن بين كلتا الحركتين صلة قوية وثيقة، حتى كان بعض أنصار العربية ضد الشعبية يتخونون من الشعبية وسيلة للدلالة على الزندقة كما سنرى بعد حين.

والى جانب هذا كله لا يمكننا أن ندرك التطور الروحي في بلاد الإسلام والحياة العقلية عامة على حقيقتها إلا إذا نظرنا إلى حركة الزندقة بحسبانها عاملاً من أخطر العوامل التي لعبت دورها في ذلك التطور وتلك الحياة: فسيّرت الأول في اتجاه معين، وحددت له خطوطاً رئيسية مشى فيها، وكيفت الثانية تكييفاً محدداً وصبقتها بصيغة خاصة لم تبهت على مر الزمان.

فلهذه الأسباب كلها ولغيرها من الأسباب وجه المستشرقون عنايتهم إلى هذه الدراسة؛ لكن دراستهم لا تزال حتى اليوم ناقصة، فيها الكثير من التسوية واللبس. وذلك راجع إلى أن تاريخ الزندقة في الإسلام موضوع غامض كل الغموض، مضطرب كأشد ما يكون الاضطراب، يشق علينا كثيراً - الآن على أقل تقدير - أن نتبينه في وضوح وأن نتمثله بجلاء.

لفظ «زنديق» لفظ غامض مشترك قد أطلق على معان عدة، مختلفة فيما بينها على الرغم مما قد يجمع بينها من تشابه. فكان يطلق على من

يؤمن بالمانوية ويثبت أصلين أزيلين للعالم: هما النور والظلمة. ثم اتسع المعنى من بعدُ اتساعاً كبيراً حتى أُطلق على كل صاحب بدعة وكل ملحد. بل انتهى به الأمر أخيراً إلى أن يطلق على من يكون مذهبه مخالفاً لمذهب أهل السنة، أو حتى من كان يحيا حياة المجون من الشعراء والكتاب ومن إليهم. وقد كتب الأستاذ هانز هينرش شيدر فصلاً معتمداً عن أصل هذا اللفظ واستعماله عند الكتاب غير الإسلاميين (١)، كما جمع الأستاذ ماسينيون معاني اللفظ كما استعمله الكتاب الإسلاميون وذلك في البحث الذي كتبه في دائرة المعارف الإسلامية تحت مادة «زنديق» وفي كتابه عن «عذاب الحلاج» (٢). ويظهر من هذين البحثين أن اللفظ قد اتسع معناه إلى حد لا يسمح بتحديدته تحديداً دقيقاً مما يحملنا على الحذر والانتباه الشديد للمعنى المقصود به في السياق الذي نجده فيه.

ثم إن المصادر التي تحدثنا عن الزندقة والزنادقة قليلة غير مأمونة. وهذه القلة إما لأن كتب الزنادقة قد فُقدت كلها تقريباً، ولم يعد بين أيدينا منها إلا شذرات ضئيلة نعث عليها بعد عناء طويل في كتب الرود، مثل هذه الشذرات التي عثر عليها المأسوف على شبابه الممتاز الدكتور كِرّوس في كتاب «المجالس المؤيَّدة» وهي شذارات لابن الراوندى مأخوذة من كتابه «الزمرذ» قد رد عليها داعي الدعاة مؤيد الدين الشيرازي في هذه المجالس الموسومة باسمه (٣)؛ أو لأن بعض المصادر التي تحدثنا عن الزندقة والزنادقة

(١) شيدر: «زنديق» في «المباحث الإيرانية» ج ١ ص ٧٦ - ٩٣: A. H. H. Schäder: "Zindiq", in, Iranische Beiträge.

(٢) لوى ماسينيون: «عذاب الحلاج» ص ١٨٦ - ١٨٨: L. Massignon La Pas-sion d' al - Hallag.

(٣) راجع هذا البحث في القسم الثالث من الكتاب.

لا تزال مخطوطة حتى اليوم، فليست فى متناول أيدي الباحثين. وأهم المصادر من هذا النوع كتب الشيعة، مثل كتاب «الاحتجاج» للطبرسى.

كما أنها غير مأمونة من ناحيتين: الأولى أن الروايات المكتوبة فى بعضها لم يتحر أصحابها الدقة فى إيرادها، فجاءت فى الغالب مهوشة ناقصة؛ والثانية أن البعض الآخر من هذه المصادر، وهو أغلبها، قد كتبه الخصوم وأوردوا فيها آراء الزنادقة بعد أن أدخلوا عليها شيئاً غير قليل من التبديل والتغيير، بما يوافق أغراضهم فى الخصومة والحجاج، ومما يتلأم مع الإلزامات التى يريدون أن يستخلصوا منها. لهذا يصعب على الباحث أن يتبين أقوال الزنادقة الحقيقية وأن يعرف كيف كانوا يورونها.

ومن أجل هذه الصعوبات مجتمعة كان الباحثون من المستشرقين يقتصرون على دراسة ناحية صغيرة من نواحي الزندقة، أو واحد من كبار الزنادقة الذى يستطيعون أن يجدوا عنه فى المصادر شيئاً. ولم يستطع واحد منهم حتى هذه الأيام الأخيرة أن يكتب بحثاً شاملاً لهذه الحركة يتناولها من جميع نواحيها.

فعن صالح بن عبد القدوس ألقى جولتسيهر بحثاً قيماً فى المؤتمر الدولى للمستشرقين سنة ١٨٩٣ (١). ثم من بعده كتب أ. كريمسكى رسالة صغيرة (فى ٦٥ صفحة) بالروسية عن أبان بن عبد الحميد اللاحقى طبعت

(١) جولتسيهر: «صالح بن عبد القدوس والزندقة إبان خلافة المهدي» (أعمال المؤتمر التاسع للمستشرقين، لندن سنة ١٨٩٣، ج ٢، ص ١٠٤ - ١٢٩) J. Goldziher: Sa- lih b. Abd al - Koddûs und das Zindiktum während der Regierung des Chalifen al - Mahdi (Transactions of the international Congress of the Orientalists)

فى موسكو سنة ١٩١٣. وكان ابن المقفع خصوصاً موضوعاً لدراسات عدة أشهرها ما كتبه عباس إقبال فى كتابه: «شرح حال عبد الله بن المقفع، فارسى» وهو مكتوب بالفارسية؛ ثم فرنشسكو جبريلى فى مقاله المنشور «بمجة الدراسات الشرقية» سنة ١٩٣٢ بعنوان «مؤلفات ابن المقفع» وهو خير ما كتب عن ابن المقفع حتى الآن. وقد أثار بحثين آخرين كتب أولهما بلول كروس فى المجة عينها سنة ١٩٣٣ تحت عنوان «حول ابن المقفع» والثانى كتبه رشتى وكانت أفكاره فيه أجراً وأصرح من أفكار جبريلى فى مقاله ذاك (١).

ونحن قد أشرنا من قبل إلى المقال الذى كتبه كروس عن ابن الراوندى بمناسبة الفقرات التى عثر عليها فى «المجالس المؤيدية» مأخوذة من كتاب «الزمرد» لابن الراوندى وهو مقال طويل مملوء بالمعلومات، ويعد خير ما كتب عن ابن الراوندى حتى اليوم.

وأخيراً كتب الأستاذ فرنشسكو جبريلى: «تعليقات على بشار بن برد»، ظهرت فى «مضبطة مدرسة الدراسات الشرقية» سنة ١٩٣٧ (٢).

وكل هؤلاء الباحثين لم يحاول أحد منهم حتى الآن أن يكتب عن حركة الزندقة كلها كما ظهرت فى الإسلام. وبين يدي الآن فصل ممتع كتبه الأستاذ جورج فيدا سنة ١٩٣٥ ولم ينشر إلا فى سنة ١٩٣٧ فى «مجة

(١) م. ج. رشتى: «دراسات حول تاريخ كتب أداب الملوك العربية القديمة»، لبيتسك سنة ١٩٣٢. M. G. Richter: Studien zur Geschte der älteren arabis-chen Fürstenspiegel وراجع فضلاً من بحث جبريلى وبحث كروس فيما بعد (٢) BSOS.

الدراسات الشرقية»^(١) أراد فيه أن يدرس تاريخ الزندقة الظاهري - إن صح هذا التعبير - دون تعرض للمناظرات التي قامت ضد المثوية «والمناوية»، ولما عسى أن يكون هناك من أثر للمناوية في الحياة الفكرية في ذلك العصر (أوائل العصر العباسي)، معتمداً في ذلك على المصادر التاريخية الخاصة باضطهاد الزنادقة، وبأشهر الزنادقة في خلافة الخلفاء العباسيين الأول. وأول هذه المصادر وأهمها كتاب «الفهرست» ويليه كتاب «الأغانى» ثم كتب التاريخ الكبرى مثل: «تاريخ الطبرى» و«مروج الذهب».

بدأ الأستاذ قيّداً بحثه بأن أورد في القسم الأول منه الفقرات الموجودة في كتاب «الفهرست» لابن النديم، وبعضها خاص بتاريخ المناوية في بلاد الإسلام واختلافهم حول الإمام بعد «مانى»، واضطهاد كسرى لهم وتشيتتهم في البلاد وأسماء رؤسائهم. والبعض الآخر من هذه الفقرات يتعلق بالمتكلمين الذين يُظهرون الإسلام ويُبتلونون الزندقة . وبأسماء الرؤساء والأمراء الذين اتهموا بالزندقة في أيام العباسيين .

وفي القسم الثانى تحدث صاحب المقال عن اضطهاد الزنادقة اضطهاداً رسمياً في أيام الخلفاء العباسيين الأول. فقال: إن المصادر لا تسمح لنا بتتبع هذا الاضطهاد إلا في الفترة القليلة التى مضت بين سنة ١٦٣ هـ إلى سنة ١٧٠ هـ، أى في السنوات الأخيرة من خلافة المهدي وإبان خلافة الهادي القصيرة الأجل.

(١) ج ١٤ سنة ١٩٣٧ من ١٧٣ - ٢٢٩: G. Vajda: Les Zindiqs en pays d' Islam au début de la période abbaside, RSO, XVI, 1937, pp. 173 - 229.

ففى سنة ١٦٢ بدأت حملة المهدي العنيفة على الزنادقة بأن أمر عبد الجبار المحتسب، والذي يلقبه صاحب «الأغانى» بلقب «صاحب الزنادقة»، بالقبض على كل الزنادقة الموجودين داخل البلاد. فقبض على من استطاع بالقبض عليه وأتوا به إلى الخليفة الذى كان حينئذ فى دابق، وأمر بقتل بعضهم، وتمزيق كتبه. واستمر الخليفة فى هذا الاضطهاد فى السنوات التالية حتى بلغ الاضطهاد غايته فى الفترة ما بين سنة ١٦٦هـ و سنة ١٧٠هـ وكان يقوم على أمر هذا الاضطهاد قضاة مخصوصون، أشهرهم: عبد الجبار الذى ذكرناه آنفاً، وعمر الكلوزى الذى عُين فى سنة ١٦٧، ثم محمد بن عيسى حمدويه الذى خلف عمر.

وكان يقبض على الزنادقة لأقل شبهة، ويؤتى بهم أمام القاضى، فيُطالب إليهم أن يرجعوا عن الزندقة إن اعترفوا بها، ويطلق سراحهم إن رجعوا عنها، ويقتلون إذا استمروا عليها ورفضوا الخروج عنها. ولكن يتأكدوا من أنهم رجعوا عن الزندقة حقاً كان الخلفاء يستخدمون وسائل شتى، أشهرها تلك التى يُروى عن القضاة فى عصر المأمون أنهم كانوا يلجأون إليها، فهم يذكرون عنهم أنهم كانوا يطلبون إلى الزنديق أن يبصق على صورة مانى، وأن يذبح طائراً بحرياً اسمه التدرج. أما البصق على صورة مانى فالمقصود به تحقيق صاحب مذهب المانوية وهو مانى، وهذا دليل على أن الزنديق قد رجع عن هذا المذهب؛ أما الحكمة فى ذبح هذا الطائر فلا تكشف عنها المصادر التى بأيدينا. ولكن مؤلف المقال الذى نحن بصدده يقول بأن المقصود بذلك هو أن يُفرض على الزنديق أن يذبح كائناً حياً، وذبح الحيوان تحرمه المانوية. ولا بد لنا من قبول هذا التفسير - مؤقتاً

- لأن كل المصادر التي تحدثنا عن المانوية لا تذكر مطلقاً أن المانوية كانوا يقدسون طائراً بعينه، سواء أكان هذا الطائر التدرج أم كان غيره. وقد حدث مثل هذا في أيام محاكم التفتيش في أوروبا سنة ١٢٣٩ مع طائفة الكاثار Cathares التوسكانيين: إذ طُلب إليهم بحضور البابا جورج الرابع أن يبرهنوا على إخلاصهم في الارتداد بأن يأكلوا اللحم أمام جمع من الأساقفة (١). ولم يكن كل هؤلاء الذين يتهمون بالزندقة زنادقة حقاً؛ وإنما كان منهم من يتهم بالزندقة لأسباب سياسية. فقد اتخذ الخلفاء من هذا الاتهام وسيلة للقضاء على خصومهم من الهاشميين. وعلى هذا النحو اتهم ابن من أبناء داود بن علي ثم يعقوب بن الفضل وأتى بهما إلى الخليفة المهدي، ولما كان الخليفة المهدي قد ارتبط من قبل بعهده ألا يقتلها فإنه لم يستطع أن يأمر هو بقتلهما، وإنما حبسهما وأشار إلى ابنه الهادي أن يقتلها حينما يتولى الخلافة، بيد أن الهادي لم يُتَح له أن يقتل غير يعقوب، لأن ابن داود بن علي مات في سجنه قبل أن يتولى الهادي الخلافة.

ولسنا نعرف على وجه التحقيق ماذا وجه إلى الهاشميين من تهم. وكل ما ترويه لنا المصادر هو ما يرويه لنا الطبري (أخبار سنة ١٦٩ ج ٣ ص ٥٤٩) وما لخصه عنه ابن العبري في كتابه «تاريخ مختصر الدول» (ص

(١) راجع هـ. ش. إيك: «تاريخ محاكم التفتيش في العصور الوسطى»، ترجمة ريناك، باريس سنة ١٩٠٠، ج ١ ص ١١٠. H. Ch. Ica: Histoire de l'Inquisition au moyen age. S Reinach. جـ. جيرو: «تاريخ محاكم التفتيش في العصور الوسطى» باريس سنة ١٩٣٥ ص ٨٨ - ٨٩. J. Giuraad: Hist. de l'Inquisition au moyen âge.

(٢٢١) من أن ابنة يعقوب بن الفضل قد اعترفت أثناء محاكمتها بأنها حبلى من أبيها! والمانوية تحلل زواج الآباء بالبنات حسبما ترويها الروايات الإسلامية.

ولم يقتصر الأمر على الخلفاء فى اتهامهم الخصوم بالزندقة لأغراض سياسية، بل كان هناك من الوزراء من يتخذون الاتهام - الباطل غالباً - بالزندقة سبيلاً للكيد والوقعة بنظرانهم أو خصومهم الذين يحققون عليهم. ومن هنا نستطيع أن نفهم تلك الرواية التى ذكرها الطبرى (ج ٣ ص ٤٩٠) ثم الجهشيارى فى كتاب «الوزراء والكتاب» (ص ٨٩ - ص ٩٠) ثم صاحب «الأغانى» وغيرهم، عن اتهام أبناء أبى عبيد الله الوزير بالزندقة. فقد اتهم الربيع، صاحب الخليفة المهدي ومنافس أبى عبيد الله الوزير، أبناء هذا الأخير، أو واحداً من أبنائه كما فى بعض الروايات، بأنهم زنادقة. وقد أفلح الربيع فى هذا الدس عند الخليفة الذى أمر بأن يقتل عبد الله بن أبى عبيد الله الوزير. وكان ذلك سبباً فى توتر العلاقات بين المهدي وبين أبى عبيد الله، حتى إن الخليفة عزله من منصب الوزارة (مروج الذهب: ج ٦ ص ٢٣٢)، وولى يعقوب بن داود بدلا منه. (ابن خلكان: طبع قسطنقلا ج ٣ ص ٨٤٠).

والطبرى (ج ٣ ص ٤٨٧ وما يتلوها) يذكر صراحة أن اتهام ابن أبى عبيد الله بالزندقة كان يقصد به زعزعة مركز أبيه عند الخليفة المهدي. وكان أبو عبيد الله موضوعاً لـدسائس موالى المهدي. ويذهب صاحب «الأغانى» إلى أبعد من هذا فيقول إن المهدي أدرك من بعد السبب الحقيقى الذى من أجله أبلغه الربيع أخباراً عن زندقة ابن عبيد الله الوزير (الأغانى: ج ٢١ ص ١٢٢).

والآن، وبعد هذا العرض الموجز للاضطهادات التى عاناها الزنادقة،

أو من اتهموا بالزندقة، فى الفترة ما بين سنة ١٦٣ وسنة ١٧٠، نُسائل أنفسنا: ما هى الزندقة التى اتهم بها هؤلاء، وبأى معنى يجب أن تفهم؟ يرى فيدا أن الزندقة التى حاربها المهدي والهادى فى شخص هؤلاء الزنادقة هى المانوية، أولاً وبالذات. ودليله على هذا ما ذكرناه من قبل من الوسائل التى كان يمتحن بها القضاء قيمة رجوع الزنادقة عن الزندقة، وإنكارهم لها، حينما يمثلون أمامهم. ويؤيد هذا الرأى أيضاً الرواية التى ذكرها الطبرى (فى تاريخه ج ٣ ص ٥٨٨) والتى يمكن عدّها صادقة، والتى تقول بأن أحد الزنادقة قُدّم إلى الخليفة المهدي فطلب إليه الخليفة أن يتبرأ من الزندقة؛ ولكنه رفض فأمر بقتله، والنقت من بعد إلى ابنه موسى، وقال له كلاماً يحثه فيه على محاربة هذه العصابة من الزنادقة ووصف له مبادئ هذه العصابة وصفاً ينطبق كله على مذهب المانوية؛ مما يدل على أن المقصود بالزندقة كان حينئذ مذهب المانوية.

ومع هذا كله فإن اللفظ قد اتسع معناه فى الفترة ذاتها اتساعاً كبيراً.

الزنادقة المتقدمون

والآن فلنتحدث عن أشهر رجال هذه الطوائف - أما الطائفة الأولى فأشهر رجالها أبو على سعيد، وأبو على رجاء، وأبو يحيى، ويزدان بخت وقد استطاع الأستاذ فيدا صاحب المقال الذى أشرنا إليه والذى نعتمد عليه كثيراً فى مقالنا هذا، أن يعثر على اثنين منهم فى المصادر الأخرى بيقين،

ثم حاول أن يتعرف إلى آخر ثالث. فأبو على سعيد ذكره الشهرستاني (١) الذى يقول عنه إنه كان فى أيام خلافة المعتمد وكان يكتب فى سنة ٢٧١ هـ. ويزدانبحث ذكره أحمد بن يحيى المرتضى، كمؤلف لكتاب أخذ عنه المرتضى نظرية تتابع الأنبياء ويحاول الأستاذ قيذا أن يجد أبا على رجاء فى شخص ذكره الجاحظ فى كتاب الحيوان (٢)، حينما أشار إلى أنه جرت مناظرة فى حضرة المأمون بين محمد بن الجهم والعتبي والقاسم بن سيار من جهة وبين أبى على الزنديق، فلما لم يفلح هؤلاء فى مناظرة الزنديق قام المأمون نفسه بمناظرته فألقى عليه سؤالاً أفحمه. ولكن الزنديق لم يرجع عن خطئه ومات على دينه. ولكى يثبت قيذا صحة هذا الافتراض، ونعنى به أن أبا على المذكور فى رواية الجاحظ هو أبو على رجاء، قال إن هذا الزنديق لا يمكن أن يكون أبا على سعيدا، الذى ذكرناه آنفاً لأن أبا على كان حياً يكتب فى سنة ٢٧١ بينما الجاحظ الذى مات فى سنة ٢٥٥ يتحدث عن أبى على صاحبنا، بحسبانه ميتاً. وعلى ذلك فليس هناك من مانع، اللهم إلا إذا ورد دليل مخالف، أن نفترض أن الزنديق الذى ذكره الجاحظ هو أبو على رجاء الذى ذكره ابن النديم.

أما الزنادقة من المتكلمين فأشهرهم ابن طالوت ونعمان، اللذان كانا أستاذى ابن الراوندى الزنديق المشهور، كما كان من أساتذته أيضاً أبو شاعر الذى يذكر عنه الخياط أنه كان متصلاً بهشام بن الحكم، المتكلم

(١) الملل والنحل: طبع كيورتن ص ١٩٢.

(٢) الحيوان: ج ٤ ص ١٤١ وما يليها.

الشيعة المعروف. ويرى فيدا أن الرابطة بين أساتذة ابن الراوندى الثلاثة هؤلاء يظهر أنها كانت التقاليد في التشيع.

نحن نرجع إذاً أن تكون الزندقة التي عناها المهدي والهادي في هذه الاضطهادات العنيفة التي قاما بها بين سنة ١٥٢ وسنة ١٧٠ هـ هي المانوية، وأن يكون هؤلاء الذين اتهموا بالزندقة ممن كانوا يقولون بأن للعالم أصلين قديمين هما النور والظلمة ويحرمون ذبح الحيوان واللحم إلى آخر هذه المبادئ التي أعلنها ماني مؤسس مذهب المانوية. لكن هذا لم يمنعنا أن نقول كذلك إن معنى الزندقة قد اتسع وامتد حتى أصبح يشمل أشياء أخرى لم يكن للمانوية بها صلة ولا سبب، ولم يكن هذا الاتساع وليد السنوات التالية والقرنين الثالث والرابع فحسب؛ بل بدأ من قبل، في هذه الفترة عينها التي مضت فيها السنوات الأخيرة من خلافة المهدي وسنوات خلافة الهادي كلها. ولا سبيل لمعرفة نواحي هذا الاتساع، وكيف تشعب وتفرع، فكانت فيه فروق ودقائق، إلا بدراسة كبار الزنادقة والتحدث عنهم. والزنادقة طوائف وأنواع، والوفاة التي حدث بهم إلى الزندقة كثيرة متعددة، أما طوائفهم فنستطيع أن نحصرها في ثلاث - الأولى طائفة هؤلاء الذين يسميهم صاحب «الفهرست» رؤساء المانوية في الإسلام؛ والثانية طائفة المتكلمين؛ والثالثة طائفة الأدباء من كتاب وشعراء. والوفاة تكاد ترجع كلها إلى ثلاثة أيضاً: فمن هؤلاء الزنادقة من كانوا يؤمنون بالزندقة (ونقصد بها هنا المانوية) إيماناً صحيحاً صادراً عن رغبة دينية صادقة، فكانوا مخلصين في اتخاذها مذهباً، حريصين عليها كأشد ما يكون الحرص، ومنهم من وجد في الزندقة

(بمعنى المانوية أيضاً) تراثاً قومياً خلفه الآباء فيجب الحرص عليه وتعهده؛ لا لصلاحية في ذاته، ولا لأنه يستحق الإيمان به كما هو، وإنما لأن في هذا الحرص وذلك التعهد نوعاً من الإرضاء للنُّعْرة القومية، والإشباع للنزعة الشعوبية، وفيهما أيضاً موضعاً للتفاخر ومجالاً لكي يقارنوا تراث العرب ودين العرب بما خلفه لهم الآباء من تراث ودين، ومن أجل هذا كان جميع هؤلاء من الموالي الفرس. وبين هؤلاء وهؤلاء وجدت طائفة من الزنادقة كانت تتخذ من الزندقة وسيلة من وسائل العبث الفكرى التى يلجأ إليها الشكاك دائماً، يرومون من ورائها أن يعيثوا بعقائد الناس، بأن يعتقدوا حبلات النضال بينها ويساعدوا الضعيف منها على القوى السائد، ويظهروا ميلهم إلى الأول. وكل هذا لا شئ إلا ليجنوا السلوى حيث لا سلوى، وليعشروا على العزاء وليس ثم عزاء؛ فهى حالة نفسية عنيفة تتملكهم فتدفعهم إلى ما هو أشبه باللهو الفكرى والمجون الشكى منه إلى أى شئ آخر. وتكاد الطوائف والدوافع يناظر بعضها بعضاً تمام المناظرة. فالطائفة الأولى، ونعنى بها طائفة رؤساء المانوية (أو المنانية، فالمعنى واحد)، يغلب على دوافع أصحابها الإيمان بها إيماناً صادقاً، وهذا هو الأليق بأن يكون عليه الرؤساء، والطائفة الثانية يغلب على أصحابها الدافع الأخير، دافع الشك الفكرى والفكر المتشكك؛ ولا عجب فهم متكلمون، أى أنهم رجال فكر وأصحاب مذاهب ومقالات يعتمدون على الأفكار والعقل، دون المصالح أو الإيمان. والطائفة الثالثة، وإن كان للدافع الثانى أثر كبير فى اتخاذها الزندقة، فإن أعظم دافع أثر فيها كان النزعة الشعوبية، وليس هذا بغريب: فالشعراء والكتاب لا يستهويهم الإيمان، ولا قبيل لهم بالإمعان فى الشك الفكرى، وإنما تستهويهم الأحداث العنيفة التى تلهب عواطفهم وتثير ثائرة خيالهم، وليس أدعى إلى إلهاب العاطفة وإثارة الخيال من نزعة الشعوبية: تذكرهم بمجد تالد يعتزون

به، ويتفننون بعظمته، والشعراء يميلون دائماً إلى التغنى بالماضى سواء بالافتخار به أو البكاء عليه، لأن الماضى زمن قد فات ولم يعد له وجود إلا فى الذاكرة التى تعيه، فيستطيع الخيال أن يشكله على النحو الذى يبغيه، وأن يتصرف فيه كما أراد وحيثما شاء، وهو مطمئن آمن، بينما الحاضر يحدق فى عينه فلا يستطيع أن يزور فيه أو يكذب عليه فى أثناء وجوده!

وهذا كان كافياً لكى توضع أسماؤهم بين أسماء الزنادقة. ويضاف إلى هؤلاء جميعاً صالح بن عبد القدوس، وقد أشرنا من قبل إلى البحث الذى كتبه جولدتسيهر وعسى أن تتاح لنا فرصة قريبة للتحدث عن هذا البحث - وهم جميعاً إما بعيدون عن المانوية أو أن معلوماتنا عن مبادئهم الدينية ضئيلة جداً. لكن هناك شخصية أخرى بين الزنادقة من المتكلمين نعرف عنها بعض الأشياء ونعنى بها شخصية عبد الكريم بن أبى العوجاء. ولا يتعرض هنا للكلام عنه كمحدث أسرف فى اختراع الأحاديث ووضع المكشوب منها، ولا عن صلته بالحسن البصرى وجعفر الصادق؛ وإنما يعيننا هذا أن نقول عنه شيئاً يتصل بزندقته. فنقول إنه كان كما يقول البغدادى (١) مانوياً يؤمن بالتناسخ ويميل إلى مذهب الرافضة ويقول بالقدر، ويتخذ من شرح سيرة مانى وسيلة للدعوة، وتشكيك الناس فى عقائدهم، ويتحدث فى التعليل والتجوير، كما ذكر البيرونى فى كتاب «الهند» (٢).

ولكن أظهر شخصية فى هؤلاء المتكلمين الزنادقة بعد شخصية ابن الراوندى (الذى نؤجل الحديث عنه إلى الفصل الخاص به فى القسم الثالث

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٤٩ وما يليها.

(٢) ما للهند من مقولة ص ١٣٢.

من هذا الكتاب)، هي شخصية أبى عيسى الوراق وقد كان هو أيضاً أستاذاً لابن الراوندى.

كان أبو عيسى الوراق معتزلياً فى البدء. لكن المعتزلة طردته لآراء له ذكرها خصومه، ولسنا نعرف مبلغ صحتها على وجه التحقيق. فيذكرون عنه أنه كان شيعياً رافضياً، ويقول عنه الخياط إنه كان مانوياً يقول بأزلية المبدئين (النور والظلمة) ويعتقد فى خلود الأجسام؛ والخياط معتزلى فهو خصم لأبى عيسى، ومن هنا لا نستطيع أن نؤكد تماماً أنه كان مانوياً - ولذا فإن الأستاذ ماسينيون^(١) يميل إلى وصفه بالناقد المستقل الفكر.

وهنا ننتهى من الكلام عن الطائفة الثانية وتنتقل إلى الطائفة الثالثة ونعنى بها طائفة الأدباء والشعراء؛ وأول هؤلاء وأشهرهم من غير شك بشار ابن برد، ولكننا لا نستطيع هنا أن نفصل القول فى زندقة بشار، ويكفينا الآن أن نقول إن نزعة الشعوبية عند بشار كانت أكبر دافع له على الزندقة، كما كان للعبث والمجون الذى طبع عليه بشار وروح التشاؤم والسخرية من الناس أثر فى هذه الزندقة غير منكور.

وهنا نلاحظ بإزاء بشار ما لاحظناه من قبل عند الكلام عن ابن أبى العوجاء وأبى عيسى الوراق من أن الاتهام بالزندقة كان يسير جنباً إلى جنب مع الانتساب إلى مذهب الرافضة كما لاحظ الأستاذ فيدا بحق؛ ومن هنا كان الشك فى معنى هذه الزندقة، التى تنسب إلى بشار؛ ولذا يميل إلى أن يرى فى بشار شاكاً من الشكاك فحسب.

ولكن زندقة خصم بشار، ونعنى به حماد عجرد، أظهر بكثير عن

Massignon : El, article : Zindik. (١)

زندقه بشار، وعلى الرغم من أنه لا يمكن القطع بشئ فيما يتصل بعلاقته بالمانوية، فإنه يمكن عدّه من بين من كانت لهم نزعة مانوية واضحة، خصوصاً إذا لاحظنا أن شعره وقصائده كان يُتغنى بها في دوائر أتباع مانى وتستعمل في الصلوات.

أما حظ النزعة الشعوبية في تكوين الزندقة فلم يكن كبيراً في شاعر من الشعراء أو كاتب من الكتاب بقدر ما كان عند أبان بن عبد الحميد اللاحقى: فقد كان يعرف الفارسية ويترجم عنها؛ وكان على اطلاع وسعة علم بأدب الفرس القديم، فكان ذلك داعياً له إلى التعلّق بتراث الفرس والتغنى به في جميع مظاهره.

لكن هذا ليس دليلاً قاطعاً على أنه كان مانوياً حقاً، أو أنه اعتنق المانوية كدين أخلص له، على الرغم مما ذكره أبو نواس عنه في إحدى القصائد التى هجاه بها، فاتهمه بأنّه كان حسيّاً لا يؤمن إلا بما يراه، فهو لا يعتقد إذاً بالجن ولا بالملائكة. وهذه التهمة عينها قد وجهت إلى بشار من قبل. واتهمه أيضاً بأنّه أشاد بمانى، وسخر من موسى والمسيح. وهنا يبدو الخلط والاضطراب في كلام أبى نواس: لأنه لو كان مانوياً لما سخر من المسيح، فالصلة بين المانوية والمسيحية كبيرة واضحة لا تسمح بهذه السخرية. ونرجح نحن أن السبب الأكبر في اتهام أبان بن عبد الحميد بالزندقة كان نزعته الشعوبية الواضحة، فاتخذ أنصار العربية من اتهامه بالزندقة سلاحاً يستعملونه ضده في الخصومة الحضارية بين الشعوبية والعربية. وهؤلاء الشعراء الثلاثة قد اتفقوا جميعاً في غلبة روح الاستحقاق

والعبث فيهم. ولذا فإن أبا نواس كان صادقاً حقاً في تسميتهم «بعضابة المُجَان»، ولو أنه كان فرداً من أفراد هذه العصابة هو نفسه! فهم أقرب إلى الشك والمجون إذن من الإيمان والجد، وهم أولى باسم الشكاك العابثين منهم باسم الزنادقة المخلصين.

وأكثر من هؤلاء جداً وأبعدهم عن العبث والمجون أبو العتاهية. وقد لخص الأستاذ فيدا آراء أبي العتاهية أحسن تلخيص فقال: إن أول ما نلاحظه في معتقدات أبي العتاهية أنه كان يؤمن بالاثنيانية بكل صراحة : فالعالم الظاهر مكون من جوهرين متعارضين، والوجود تتنازعه طبقتان إحداها خَيْرَة والأخرى شَريرة، وهو يُرجع الوجود كله في النهاية إلى الجوهرين المتعارضين اللذين نشأ عنهما الكون وتكوّن. غير أن أبا العتاهية صاغ نظرياته الاثنيانية في صيغة واحدة، إذ جعل الله الواحد عند بدء الأشياء، وقال: إنه خالق الجوهرين، وإن العالم ما كان له أن يوجد بدون الله وحده، طارحاً بذلك أسطورة الخليط الأزلي بين الجوهرين أو المبدئين، ونعنى بهما النور والظلمة.

وهنا نقف قليلاً بعد أن استعرضنا كبار الزنادقة وشرحنا كيف كانوا موضوعاً للاضطهاد في أيام الخلفاء العباسيين الأول لكي نتبين ما وصلنا إليه من نتائج.

لنلاحظ أولاً أن الزنادقة الذين وجه إليهم الخلفاء ما وجهوه من اضطهاد كانوا مانوية، إما بتحولهم عن الإسلام، أو منذ ولادتهم في الفترة ما بين سنة ١٦٣ هـ و ١٧٠ هـ. أما بعد هذا فإننا لم نستطع أن نثبت المانوية

لواحد ممن اتهموا بالزندقة، اللهم إلا لعبد الكريم بن أبي العوجاء، أما الآخرون فلم نستطع أن نفصل في أمرهم فصلاً أخيراً.

ثم نلاحظ كذلك أن الزنادقة كانوا في أماكن عديدة: فكانوا في بغداد وفي حلب وفي مكة، ثم في البصرة والكوفة على وجه الخصوص.

وأن أشهر ما كان يوجه إليهم من تهمة هو ترك الفرائض (كالصوم والصلاة والحج)، ثم ادعاء الشعراء منهم والكتاب أنهم يستطيعون أن يكتبوا خيراً من القرآن؛ وأخيراً موقفهم بإزاء وحدانية الله.

وأنه كانت هناك رابطة بين الزندقة والشيعة، إذ رأينا كيف كان الانتساب إلى الشيعة الرافضة دليلاً على الزندقة وداعياً إلى الاتهام بها.

ونلاحظ أخيراً أن الكثير من كبار الزنادقة قد قضوا شبابهم وأوائل حياتهم في أواخر أيام الدولة الأموية. فيجب أن نستنتج كما يقول فيدا: «أنه للكشف عن أصل التأثيرات الإيرانية التي لعبت دوراً خطيراً منذ ظهور الدولة الجديدة (أي الدولة العباسية)، فلا بد من البحث في الأوساط العلمية العقلية في داخل خراسان وبين أعوان أبي مسلم الخراساني السريين كما نبحت عنه في البصرة والكوفة». ففي منطقة خراسان التقت جملة حضارات مختلفة في طابعها، فكان فيها في أواخر الدولة الأموية حركة صراع فكري بين عدة حضارات. وكان لهذا الصراع الفكري أكبر الأثر في تكوين العقلية الجديدة التي سادت العصر العباسي الأول أو الجزء الأول منه على أقل تقدير. ولن نستطيع أن نفهم هذه العقلية الجديدة وتطورها طول ذلك العصر إلا إذا درسنا هذا الوسط الذي اصطدمت فيه عقليات مختلفة، واختمرت فيه

بنور الحياة العقلية التي جعلت من العصر العباسي الأول عصراً من
أخصب العصور الفكرية في تاريخ العالم كله.

زندقة ابن المقفع (١٠)

لفرنشيسكو جبرييلي

من العناصر الرئيسية في تقدير شخصية ابن المقفع تقديراً عاماً،
موقفه الديني. في ذاته وبإزاء الإسلام الذي هو الدائرة السياسية الدينية
والمدينة التي فيها عاش وعمل وتلك مسألة خطيرة لم يكن لدينا لدراستها
منذ سنوات قلائل إلا باب بُرْزُوهُ، وبخاصة الفقرة الشكوكية التي لم يُقطع
بصحة نسبتها إليه، ثم أخبار كثيرة خرافية غامضة ذكرتها الروايات
الأدبية. وهم يذكرون عنه عادة أنه زنديق تشيع بالزندقة واتهم بها؛ ويذكرون
عن الخليفة المهدي، وهو الذي كان يضطهد الزنادقة، تعود أن يقول إنه لم ير
مطلقاً كتاب زندقة إلا ويرجع إلى ابن المقفع (١)؛ وفي «الأغاني» فقرة قيمة
تبينه لنا على اتصال وثيق بطائفة من الأدباء والشعراء والماجنين كانوا في

(٥) فصل من بحث كتبه فرنشيسكو جبرييلي بعنوان «مؤلفات ابن المقفع» ونشر في
«مجلة الدراسات الشرقية» ج ١٣ سنة ١٩٣٢ (ص ١٩٧ - ٢٤٧) بالإيطالية. هناك هو
F. Gabrieli: L'opera d'ibn al - Moqaffa RSO. XIII. في الأصل:
pp. 197 - 247.

(١) ابن خلكان ج ٢ ص ١٢٥ من طبعة فستفلك.

بدء الدولة العباسية واتهموا جميعاً بالزندقة (١)، وأخيراً نرى فى نهايته المحزنة أنهم اتهموه بأنه زنديق مفسد للناس (٢) كما لو كان فى ذلك إراحة لضمير قاتليه، ولو أنى لا أعتقد فيما زعمه نيبيرج (٣) من أن اتهامه بالزندقة كان بنوع خاص الباعث الحقيقى على قتله.

والناحية السلبية من هذا الموقف واضحة وضوحاً كافياً: استخفاف وعدم اكتراث، بل بغض ممزوج بالشك نحو الإسلام الذى اعتنقه ظاهرياً

(١) «الأغانى»: ج ١٦ ص ١٤٨ - ١٤٩. و يروى الأغانى، كما يروى غيره، فى مناسبات أخرى أن كثيراً من أفراد هذه الجماعة اتهم بالزندقة، وهم: ابن المقفع نفسه ومطيع ابن إياس ووالبة بن الحباب ويحيى بن زياد الحارثى («الأغانى»: ج ١٢ ص ٨١؛ والمسعودى ج ٨ ص ٢٩٣؛ وهناك شذارات لا أهمية لها من رسائل ابن المقفع ويحيى بن زياد فى «رسائل البلغاء» ص ١٣٦ - ١٣٨، وانظر فيما يتعلق بها «الأغانى» ج ١٧ ص ١٥)، ويونس بن أبى فروة (الأغانى ج ١٣ ص ٨) وحماد عجرد (الأغانى: ج ١٢ ص ٧٤ مع تعليق مهم على مقطوعة ماثوية قالها هو وكان ينشدها الزنادقة على أنها صلاة) وعلى بن الخليل (الأغانى ج ١٣ ص ١٤) وعمار بن حمزة (الأغانى ج ١١ ص ٧٥) وكان فى صحبته البقلى الذى قتله المنصور لأنه أنكر الحياة الأخرى. وانظر فيما يتعلق بصلة عمار بابن المقفع، الصنفى، ms. Bodl. Arch. Seld. A 26, 15 v. ثم الزنديق الشهير بشار بن برد (ابن خلكان رقم ١١٢، من طبعة فستنفلد وغيره). وغير هؤلاء أشخاص مشهورون فى التاريخ الأدبى لهذا العصر مثل حماد الراوية وأبان اللاحقى (الذى نظم كلية ودمنة وكتاب مزدك). ولعل دراسة البيئة (الكوفة والبصرة) التى نشأت فيها هذه الجماعة ودراسة أفرادها توضح صفحة ناصعة من صفحات تاريخ الأدب العربى فى القرن الثانى.

(٢) ابن خلكان: ج ٢ ص ١٢٦ (من طبعة فستنفلد) السطر الأخير: قال سليمان بن معاوية بعد أن مثل بابن المقفع: ليس فى المثلة بك حرج، لأنك زنديق قد أفسدت الناس.

(٣) Nyberg: Der Kampf zwischen Islam und den Ma-nichäismus, in OLZ, 1929, 432 مقالته - نشرها فى «مجلة المستشرقين لنقد الكتب» سنة ١٩٢٩ ص ١٤٣٢).

فحسب، ثم حرية فكر فى مسائل الدين (١) وقلة احترام للقرآن الذى حاول أن يعارضه فيما يزعمون (٢). وإذا كان لنا أن نقف هنا أو أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنرى عند ابن المقفع عقيدة إلحادية معينة، ماثوية أو ثنوية بأى

(١) بخصوص هذه المسألة، تزيد النادرة التى ذكرها ابن خلكان (ج ٢ ص ١٢٥، طبع فستفالد) الفقرة المشهورة فى كتاب «كلية ودمنة» ويتلخص هذه النادرة فى أن ابن المقفع ظل يستعمل عشية اليوم السابق لإعلان إسلامه زمزمة المجوس أثناء طعام العشاء. وحينما سأل عيسى بن على: «أترمزم وأنت على عزم الإسلام؟ فقال كرهت أن أبيت على غير دين»، وهذا الجواب الذى يتضح فيه التهكم الممزوج بالشك لا يدل مطلقاً على تعليقه بمزدكية أبائه (والنقد الذى وجهه برزويه إلى الذين يتعلقون «بدين أبائهم» خاص بالمزدكية)

أما فيما يتعلق ببيت الأحوص المشهور فى النسب:

يا بيت عاتكة الذى أتعزل حذر العدى وبه الفؤاد موكل

الذى تقول عنه كثير المصادر (انظرها برمتها فى تعليق على «عيون الأخبار» لابن قتيبة ص ٧١ من طبعة بروكلمان) إن ابن المقفع تمثل به، فيجب علينا أن نلاحظ أنه إذا كان بعضها مثل ابن قتيبة و«خزانة الأدب» ج ٣ ص ٤٥٩ (عن «أمالى» المرتضى) يذكر أن ابن المقفع قاله حينما مر ببيت من بيوت النار، فإن بعضها الآخر (مثل الأغاني ج ١٨ ص ٢٠٠) يذكر أنه قال معاتباً طائفة من الزنادقة قبض عليهم (ومن بينهم ابنه هو؟) وقد مروا به دون أن يسلموا عليه خوفاً عليه من أن يلحق به ضرر. ومهما يكن من شئ فيظهر لى أن علينا أن نرفض أن يكون ابن المقفع وهو فى سن الرجولة قد تعلق بالمجوسية وأمن بها إيماناً عقلياً، ولو أنه من الممكن أن يكون ابن المقفع كان مع ذلك يميل إلى دين الفرس القديم من ناحيتى العاطفة والحضارة.

(٢) انظر أخيراً مقدمة م. جويدى M. Guidi لطبعته لرد القاسم بن إبراهيم ص يد - ص ١٥٦ - ١٥٧.

معنى من المعانى، فإن تلك مسألة يعوقنا عن بحثها بحثاً قائماً على حقائق ثابتة غموض^(١) فكرة «الزندقة» وخلو الكتب الباقية المنسوبة إلى ابن المقفع منها، على الرغم مما تشير إليه بعض المصادر^(٢).

ولقد كان لنشر رد الإمام الزيدى القاسم بن إبراهيم على ابن المقفع حديثاً أثر عظيم (وقد طبعه وترجمه م. جويدى^(٣) على أساس مخطوطات المكتبة الامبروزية بميلانو) «فقد وضع هذه المسألة على قواعد جديدة وقضى، حيث كنا فى حاجة إلى ذلك، على المحاولات الساذجة التى قام بها كرد لتبرئة ابن المقفع من تهمة الزندقة التى نسبها إلى خبث المعتزلة

(١) فيما يتعلق بهذا الغموض والاشتراك الذى يجمع تحت صفة «زنديق» المانويين مع الماديين مثل البقلى المذكور، والمفكرين الأحرار مثل صالح بن عبد القدوس وأبى العتاهية مع الملاحدة الحقيقيين، أقول فيما يتعلق بهذا كله انظر بحث جولدتسيهر الموسوم باسم Sālih b. Abd al - Quddus und das Zindiktum während der Regierung des Chalifen al - Mahdi, in Transactions of the lxth Intern Congress of Orientalists, London 1893, II, 104 - 129

(هذا إلى أن جولدتسيهر ص ١٠٦ يرى لدى البقلى آثار المانوية).

(٢) إلى جانب الفقرات المشهورة لدى المسعودى (ج ٨ ص ٢٩٣) والبيرونى فى كتاب «الهند» (ص ١٣٢ س ٨) انظر الصفدى 15 (ms. Bodl. Arch. Seld. A26,)
١ - 2 v. : كانت آراء ابن المقفع الإلحادية مقولة أو معروضة فى كتب الزنادقة المنوعة
(٣) M. Guidi, La Lotta tra l'Islám e il Manicheismo. Un libro di Ibn al - Muqaffa' Contro il Corano Confutato da al - Qásim b. Ibrahim, Roma 1927 (م. جويدى: النزاع بين الإسلام والمانوية كتاب لابن المقفع ضد القرآن رد عليه القاسم بن إبراهيم، روما سنة ١٩٢٧).

وأرجعها إلى الحسد الذى يحمله الناس للشخصيات العظمى» (١). وقد بحث الناشر نفسه وليفى دلافيدا ونييرج وبرجشتريسر فى صحة هذا الأثر النفيس فى ذاته و (وهو ما يعنينا هنا) فى الشذرات الواردة به المأخوذة عن كتاب ابن المقفع الذى رجع المؤلف إليه، كما بحثوا أيضاً فى طبيعة هذا النص وفى أهميته. وهم يكادون يجمعون على صحته من الناحيتين، على الأقل حتى يقوم دليل حاسم على العكس (٢)؛ «ما فيما يتعلق بكتاب ابن المقفع فلا يظهر لى من العبث كما ظهر لجويدى ونييرج محاولة استخلاص بعض الحقائق من مقارنته مباشرة بباقى ما صح لابن المقفع من كتب. فهذه المقارنة لا تدلنا مطلقاً على تلك الاختلافات اللغوية واللفظية التى من أجلها أنكر البعض أن يكون الكتاب الذى رد عليه القاسم لابن المقفع؛ بل على العكس من الناحية الشكلية أرى فى النشر المسترسل الذى تكشف عنه هذه

(١) انظر مقدمة كتاب «رسائل البلغاء» ص ٨ - ١١ والتى رد عليها جويدى بحق. كذلك يرفض حديثاً خليل مردم اتهام ابن المقفع بالزندقة جاهلاً رد القاسم، والمسائل المتصلة به («ابن المقفع»، دمشق سنة ١٩٣٠ ص ٥٢ - ٥٥). أما عباس إقبال (ص ١٩ - ٢١) فأكثر براية وأعظم اتزاناً: يثبت أن نادرة البلعمى الباطلة من ناحية التاريخ، والتى ذكرها تاريخ جزيده والمتعلقة بمحاولة ابن المقفع تقليد القرآن، أقول إنه يثبت أنها خرافة لا أساس لها من الصحة، ويحاول تبرئة جماعة ابن المقفع التى تحدث عنها الأغاني من تهمة المجون والإلحاد (هذا إلى أن الأغاني لا يحددها تحديداً كافياً). ولكنه لا ينكر من أجل هذا الدلائل الواضحة على زندقه ابن المقفع، فعباس إقبال يعرف رد القاسم عن مخطوطة برلين، ولكنه يظن أن الكتاب الذى ردُّ عليه منحول لأنه لا يتفق وشك باب بروزيه.

(٢) كذلك يشك Richter بعض الشك فى الكتاب الذى رد عليه القاسم (Studien, 16 N. 1.).

الشذرات والذي هو خال من الصناعة اللفظية والسجع (١)، دليلاً على صحة هذا الكتاب، يعتد به أما من ناحية المحتوى نفسه، فإنه إن كانت هناك بعض الصعوبات والتناقض مع الإشارات والدلائل الأخرى المتعلقة بموقف ابن المقفع والتي سندرسها فيما بعد، فهناك على الأقل شذرة أوردها القاسم تدل على أنها صادرة عن نفس القلم الذي كتب باب برزويه، حتى لو كنا بإزاء مؤلف مجهول كاتبه. وأعنى بها الشذرة المذكورة في صفحتي ٢٦ و ٢٧ وتبتدئ بقوله: «أخرج سلطان الجاهل...» والتي تحت المرء على ألا يتعلق بعقيدة تعلقاً أعمى دون تعقل وتفكير، ثم تسوق التشبيه بتاجر يريد أن يبيع بضاعته الرديئة دون فحص ولا جدال بحسبانها أحسن بضاعة في السوق. فكيف لا تذكرنا هذه الدعوة الحارة إلى الامتناع عن «الإيمان بما لا تعرف

(١) فيما يتعلق بخلو مؤلفات ابن المقفع من السجع ويجب علينا ألا نخلط بين هذا الخلو من السجع وبين الازدواج الذي نصادفه على العكس من ذلك في كل مؤلفاته. من كلفة ودمنة إلى الأدب الكبير والشذرات المانوية)، أقتصر على ملاحظة ظاهرة مألوفة ومعروفة من قبل في كتب النقد والبيان العربي (قارن الفقرة التي وردت في كتاب «رسائل البلغاء» مأخوذة عن كتاب «تحرير التحرير في علم البديع» لعبد العظيم بن أبي الأصبع [توفي سنة ١٢٥٦م]، والتي تتفق مع ملاحظتنا كل الاتفاق). وأنا أعلم جيداً أن رأى جويدي الجديد الذي قال به في مؤتمر ليدن في سبتمبر الماضي، وهو أن القول الشائع بنشأة السجع متأخرة في القرن الثالث يجب أن يصحح؛ إذ نصادف السجع في عصر أقدم من ذلك بكثير، وهو ظاهرة عربية مميزة عارضتها الشعوبية الأدبية عن قصد؛ ونص القاسم بن إبراهيم الذي يلتزم السجع، وهو عربي بإزاء لغة ابن المقفع السهلة وهو أعجمي، برهان جديد على ذلك. وعلى حسب هذا الرأي الجديد لن يصبح معيار استعمال السجع تاريخياً، بل من ناحية الأسلوب بحسب النوع الأدبي، وكذلك بحسب التركيب العقلي، (انظر الآن: أعمال مؤتمر المستشرقين الدولي الثامن عشر المنعقد في ليدن سنة ١٩٢١، ص ٢٢٦ - ٢٢٧).

والتصديق بما لا تعقل، بتلك الصفحة الشهيرة من «المصدق المخدوع»، بتلك الأقصوصة الخبيثة التي اختارها خصيصاً رمزاً للإيمان الأعمى دون بحث سابق وتفكير («كلية ودمنة» ص ٣٤ - ٣٥)؟ ويبدو لى أن الموقف العقلى فى كلتا الفقرتين وتشابه التعبير متقاربان ومتفقان اتفاقاً يؤيد كون مؤلفهما واحداً.

ولكن الرأى مُختلف فى الحكم على طابع كتاب ابن المقفع وأغراضه. فجويدى الذى نظر إليه بحسبانه ضرباً من معارضة القرآن يقصد به الطعن فى الإسلام، والذى رأى فيه الخطوة الأولى والدليل الأول تقريباً على الحجاج الموجه ضد الإسلام، ذلك الحجاج الذى نراه قوياً متقناً فى مؤلفات ابن الراوندى، أقول إن جويدى قد أعطى بذلك أهمية كبرى لبعض تلميحات القاسم^(١) ولشكل الابتداء بحمد النور من أجل عدّ هذا المؤلف «كتاباً حقيقياً ضد القرآن» وليس رداً عليه فحسب بل تقليداً لكتاب المسلمين المقدس كذلك^(٢). ولكننا إذا استثنينا هذا الابتداء الذى يبدو طبيعياً أنه تقليد للبسملة، لم يتضح لنا من باقى الشذرات الموردة - وكذلك من البراهين التى يرد القاسم على مضمونها دون أن يذكر لنا نص كلام ابن المقفع - أى أثر يدل على أن الكتاب تقليد للقرآن من نفس ذلك النوع الذى ابتدأ به مسيلمة حتى

(١) أهمها الموجودة ص ٣١ فى أسفلها (ص ٧٢ من الترجمة الإيطالية).

(٢) متبعاً فى ذلك ما تشير إليه الروايات التى سجلها. جولدتسيهر فى كتابه Muhammidannische Studien, II 401 (دراسات إسلامية ج ٢ ص ٤٠١)، ثم رواية طبرى بلمعى (ترجمة تسوتنبرج Zotenberg ج ٤ ص ٤٥٠ - ٥٢) الخيالية من غير شك.

صار إلى المتنبي وأبى العلاء المعرى. وخلق هذه الشذرات من السجع، وهو العنصر الأساسى فى كل هذه المعارضات للقرآن، يكفى وحده لإنكار أن ابن المقفع قد أراد بكتابه أن يكون شبيها للقرآن من ناحية الأسلوب. بل على العكس من ذلك تكشف الشذرات الباقية، مهما يكن من ضالتها وتشويهها، عن أسلوب منطقى متسلسل مختلف كل الاختلاف عن أسلوب القرآن المملوء بالرمزية الغامضة والفخامة والروعة. فابن المقفع هنا لا يعارض القرآن من حيث صورته، بل من حيث مادته بطريقة فلسفية جدلية وبراهين عقلية أثارت الإمام المسلم أيما إثارة فحملته على الرد عليها بنفس الأسلحة التى صنعتها المعتزلة حديثاً^(١).

ويبدو لى أن لىفى دلافيدا هو الذى قدر كتاب ابن المقفع حق قدره فى

(١) أظن ألا داعى لأن أعيد هنا فى إيجاز براهين ابن المقفع فى نقده مستخلصة من الشذرات ومن ربود القاسم؛ فقد فعل ذلك، إلى جانب جويدي، لىفى دلافيدا (فى مجلة الشرق الحديث Oriento Moderno سنة ١٩٢٨ ص ٨٤ - ٨٥) ونيجيرج فى «مجلة المستشرقين لنقد الكتب» Orientalistische Literaturzeitung سنة ١٩٢٩ ص ٤٢٩ - ٤٣١، وأفضل هنا أن أشير فى ترتيب إلى شذرات ابن المقفع كما استخلصها جويدي من نص الرد: ص ٨ س ٢٢، ص ٩ س ٨ و ١٨، ص ١٠ س ١٤ - ١٦، ص ١١ س ٧ - ٨ (الدفاع عن النور)؛ ص ١٧ س ١٥ - ١٨؛ ص ٢٠ س ٣ - ٤؛ ص ٢٢ س ٩، ١٨، ٢٣؛ ص ٢٤ س ٣، ص ٢٥ س ٢٣، (نقد وتهكم بإله القرآن)؛ ص ٢٦ س ٧ (ضد الرسول)؛ ص ٢٦ س ٢٠ إلى ص ٢٧ س ٤ (ضد التصديق الأعمى)؛ ص ٢٨ س ١٩ إلى ص ٢٩ س ١ (ضد الإسلام)؛ ص ٢٩ س ١٤ (ضد الرسول أيضاً)؛ ص ٣١ س ١١ - ١٢، ص ٣٢ س ١٨ - ١٩؛ ص ٣٣ س ٦، ص ٣٤ س ٢، ١٠، ٢١؛ ص ٣٥ س ٧ - ٨؛ ص ٣٨ س ١٩؛ ص ٣٩ س ١، ٤، ٥؛ ص ٤٣ س ١١ - ١٢، ص ٤٤ س ٣ - ٤ (نقد العقائد الإيمانية القرآنية أيضاً)؛ ص ٤٩ س ٢٠ - ٢٥ (جهنم المائوية؟)

ذلك الجزء منه الذى حفظ لنا القاسم منه الشئ القليل، والذى لابد أن يكون الناحية الإيجابية من طعنه فى الإسلام، وأعنى بهذا الجزء دفاعه عن المانوية الذى لا يمكن أن يكون مجرد معول لجأ إليه عرضاً لهدم قواعد الدين الرسمى، وإنما يبدو حتى من القليل الذى بقى لنا منه هدى لمن لم يدخلوا فى دعوته (١). أما أن عرضه لمذهب المانوية فى خلق العالم عرضاً مطابقاً للمذهب بطريقة منظمة أو بتلميحات موجزة يدخل فى نطاق الكتاب فذلك يتضح من الشذرة المتعلقة بجهم (ص ٤٩؛ ص ١١٥ من الترجمة) (٢)؛ ولكن الذى يسترعى النظر حقاً هو تلك الدقة التى بها يعرض ابن المقفع نظرتة فى العالم وتلك الدرجة من الإيمان واليقين التى يكشف عنها فى كتابه. فهنا الركن الأساسى فى شخصية ابن المقفع العجيبة.

يتضح من الشذرات الباقية أن شك ابن المقفع الممزوج بالسخرية فى هذا الكتاب لا يوجد إلا فى حجاجه ضد الإسلام؛ ولا يبدو لى شئ منه فى

(١) راجع ص ١٤ س ٧ - ٨ (٢٧ - ٢٨ من الترجمة): «وقال فى كتابه: زعم لبعض من دعا أن الذى دعاه إليه رجاؤه فيه الهوى؛ فكان الأمر يتعلق إذا بدعوة حقيقية»
(٢) هكذا يفهم كل من جويدى وبرچشترسر. أما ليلى دلاييدا فيفضل أن يفهم النص على أنه يشير إلى اعتقال أبناء النور فى داخل الظلمات، وهذا رأى يؤيده تصحيح نيبيرج، وفقاً لمخطوطة برلين للكلمة غير الواضحة: «أهل الأديان» ص ٤٩ س ٢١، إذ أبدل بها: «أهل الأركان» (العناصر [الخمس] المضيئة). ومع هذا فإننى ألاحظ أن اتفاق الترجمة التى اقترحها ليلى دلاييدا فى «الشرق الحديث» Oriente Moderno ، ٨٦ ، تعليق، مع التفسير التالى لها على قيام الثالث الثانى بعملية التحرير يبدو أنه لا يحسب حساباً لكون النص يقدم لنا جملة شرطية ذات انفصاليين: «فإن كان الوكيل حفظ السور فهذه أمانة... وإن لم يحفظه... كان السور كما لم يكن»، وهذان الانفصالان يمنعان من الترجمة المقترحة والتفسير المبني عليها وبالجملة يبدو لى أن قراءة جويدى وتفسيره هما الأحسن

الأقوال الموجزة الإيجابية المتعلقة بمذهب المانوية، تلك الأقوال التي يعرضها في دقة ويقين تام وغير دينية صادقة وبخاصة في حمده للنور^(١). لهذا أنكر أن يكون ابن المقفع قد استخدم المانوية، ذلك الدين الشائع في ذلك العصر وفي تلك البيئة، من أجل الطعن في الإسلام، دون أن يكون هو نفسه مؤمناً بها إيماناً صادقاً^(٢)؛ فليس موقف الشك ما نلمحه هنا من معارضة دين بدين ونظرة في خلق العالم بنظرة أخرى، بل لا يمكن التحدث هنا عن عصبية قومية من جانب ابن المقفع الفارسي نحو المانوية، ذلك الدين العام أولاً وبالذات، الخالي من كل رابطة قومية ونزعة عصبية^(٣). ولإيضاح تلك الظاهرة التي تبدو في كتابه هذا، ظاهرة إيمان ابن المقفع بالمانوية وهو

(١) هذه النقطة تجعل موقف ابن المقفع مختلفاً كل الاختلاف عن موقف ابن الراوندى الملحد، فإذا كانت أسلحة الهجوم على الإسلام واحدة في جوهرها لدى كليهما، كما بين هذا جويدى جيداً، ص ١٥ - ص ١٦، فإنه بينما الهجوم عند الأول متلو بإيمان إيجابي، نجد أن ابن الراوندى - لو كان لنا أن نبدي حكماً على أساس ما يقوله خصومه عنه وعن مؤلفاته (إن كتاب «فضيحة المعتزلة» الذي رد عليه الخياط بكتاب «الانتصار» يبدو أنه كان مجرد هجوم على المعتزلة بحسبانها هي الأخرى مبتدعة وملحدة، باسم شيعية معتدلة) - هو الملحد الحقيقي الذي يضع معرفته بالكلام في خدمة كل بدعة وكل دين ضد الإسلام.

(٢) كما يرى على العكس من هذا جويدى، ص ١٦، وهو كج، الذي يخفف مع هذا مثل هذا التفسير، مشيراً إلى إمكان وجود عطف، جزئي على الأقل، من جانب ابن المقفع نحو مذهب المانوية.

(٣) قارن هـ. هـ. شيدر: «الصورة الأولى لمذهب المانوية وتطورها»، في محاضرات مكتبة فاربرج، ج ٤، ليبتيك سنة ١٩٢٧ ص ١٢٨.

H. H. Schäfer: "Urform und Fortbildung des manichäischen Systems", in, Vorträge der Bibliothek Warburg.

الشاك، يجب علينا أن نعيد إلى الذاكرة طابع تلك الحركة كما كشفت عنه البحوث الحديثة التى أماطت لثام الأساطير الجامعة المعقدة حتى نفذت إلى أعماق أصولها، ناظرة إليها بحسبانها محاولة غنوصية هائلة لتفسير الكون والإنسان تفسيراً طبيعياً ومن ناحية الخلاص فى بعض الأحيان على أساس أفكار يونانية عقلية مثل (الله)، (الهيولى)، (العقل)، (النفس) (١). وأنا أدرك تمام الإدراك ما يجب على المرء من الاحتياط الضرورى فى افتراض أن مفكرى العراق وأدباءه قد امتد إليهم منهم هذا الأصل الجوهري لمذهب المانوية والإيقان به. فمذهب المانوية لابد أن يكون قد فقد أصله العقلى الفلسفى البحث بتأثير انتشار الأساطير والرموز التى هى أقرب إلى تلك النفوس الساذجة البسيطة التى وجد عندها ملاذه فى سيره نحو الشرق (٢). مهما يكن من درجة الدقة التى يصعب تحديدها ولو أنى أعتقد أنها دقة

(١) هذا هو تفسير شيدر فى البحث المهم المشار إليه آنفاً، وهو بحث يقوم على نقد دقيق وسعة فى المعرفة والمذهب (قارن أيضاً لشيدر نفسه: «الشرق وتراث الإغريق» فى مجلة الحضارة القديمة Die Antike ج ٤ سنة ١٩٢٨ ص ٢٥٦ - ٢٥٧). وفيما يتصل برأيه الذى يرى فى ابن ديسان مركب نقل للأفكار الهلينية فى الفلسفة الرواقية فى الطبيعة إلى مانى، ويرى فى مرقيون الملهم لأفكاره المسيحية - أرى من المفيد قراءة الفقرة من المسعودى (ج ٨ ص ٢٩٢) التى تشير إلى ترجمات ابن المقفع وآخرين غيره من الملاحدة لمؤلفات مانى وابن ديسان ومرقيون، واضعاً بهذا هذه الشخصيات والمذاهب الثلاثة فى مستوى واحد

(٢) من الطبيعى أن الأمر لم يعد أمر التحديث بعد عن «الغنوص الهليني الشرقى» فيما يتعلق بالمانوية الصينية، ولكننا هنا لا نزال فى العراق، كعبة هذا الدين، بالقرب من نفوس مملوءة بالحضارة أنشأت تتصل بالفلسفة اليونانية. وليس من المجازفة كثيراً القول بأن مذهب مانى فى معناه الأعمق كان بالنسبة إلى الصفوة منهم مفهوماً بدرجة كافية.

مدهشة، تلك الدقة التى بها استطاع وعرف أن يميظ اللثام عن تلك الحلول التى اقترحها «مانى» للمُعَمَّيات فى كتابه (١)، فليس من شك فى أن ذلك قد بدا لابن المقفع كنوع سامٍ من الدين، دين استطاع أن يحل مسألة الشر فى علاقته بالإله الخالق وهى المشكلة التى حيرت الأديان غير الثنوية؛ وأن يفسر مسألة حرية الإرادة تبعاً لنظرتة فى الكون (٢)، وأن يفرض أخلاقاً قوية عقلية؛ حتى استطاع بذلك كله أن يهدئ تلك الروح المعذبة المضطربة التى خلف لنا «باب برزويه» شاهداً عليها، ذلك الباب الذى إن لم يكن ابن المقفع قد ألفه كله فمن المحقق أنه تناوله بالتغيير والإضافة من عنده.

وهناك فرضان للتوفيق بين الشك الصريح الذى نراه شاملاً لكل الأديان المنزلة والذى يرن صدهاء فى التناظر ضد الإسلام، وبين إيمانه بأقوال المانوية. أول هذين الفرضين بسيط جداً ولعله أقل احتمالاً من الناحية النفسية، وهو الذى قاله البيرونى عينه فى الفقرة التى تدل دلالة قاطعة على نسبة الفصل الشكوكى من «باب برزويه» إلى ابن المقفع. فقد قال عن ابن المقفع إنه زاد باب برزويه «قاصداً تشكيك ضعيفى العقائد فى الدين وكسرهم للدعوة إلى مذهب المنانية». وهذا ممكن غير أنه قليل الاحتمال إذا ما اعتبرنا وضوح التعابير والخيالات التى استعملها فى ذلك وتأثيرها الذى يكون فى هذه الحالة ذا حَدِّين، أعنى أنه يصلح للإيجاب والسلب معاً؛ ولكن

(١) ولا شك فى أن تفسيراً للأسطورة الرمزية كان موجوداً أيضاً فى كتاب ابن المقفع هذا، فيما يتعلق بإشارة القاسم (ص ٨ س ١٧ - ص ١٨) التى تقول بأن ابن المقفع كان يرى التور = الحكمة، الظلمة = الجهل. فنحن إذن قد صرنا خارج الأساطير البحتة.

(٢) راجع فيما يتصل بهذا: شيدر، البحث المذكور، ص ١٠٢.

الأرجح عندي (ولو أن المسألة احتمالية فحسب، ما دامت تعوزنا الأدلة التاريخية) هو أن ابن المقفع تطور من الشك العقلى الذى عبر عنه فى «باب برزويه» إلى وحى الأسطورة أو اللوغوس الثنوى الذى وجدت فيه نفسه حلّ المسائل الأبدية؛ مع احتفاظه بما يقتضيه العقل ويؤمن به وبسمو الإيمان وصفائه أولاً وقبل كل شئ فى حجاجه ضد الإسلام كما هو فى القرآن والذى كان ما يزال ساذجاً بسيطاً^(١). ولعل تهمة الزندقة التى لم تنفصل عن اسم ابن المقفع قد دفعت المتأخرين مثل البيرونى إلى تفسير هذه المقدمة للدعوة المانوية وتلك الصفحات التى أملاها عليه شكه القديم بطريقة طبيعية صريحة بون أن يخفى وراء ذلك غرضاً آخر. وأرى أنه يجب رفض الاحتمال الثالث العكسى وأعنى به احتمال كون ابن المقفع قد تأدى من المانوية إلى الشك. وذلك لأن دين آبائه لم يكن المانوية وإنما كان المزدكية، بينما يبدو تعلقه بالمانوية دائماً مرتبطاً بنشاط ابن المقفع العقلى أى تطور نضوجه؛ بغض النظر عن أن المحتمل جداً فى نظر من ينظر إلى المسألة معتمداً على معرفته بالظواهر الدينية التاريخية فى ذلك العصر وفى تلك البيئة أن يكون التحول من الشك إلى الدين المخالف المضطهد الذى عاش عليه كثيرون من

(١) يدلنا «رد» القاسم على أن هجمات ابن المقفع تتجه خصوصاً إلى الأفكار التشبيهية التجسيمية التى لها آثارها فى القرآن، والتى حاول المعتزلة أن يجعلوا مهمهم فى تفسيرها وتبريرها. واتجه نقد ابن المقفع خصوصاً إلى فكرة «العدل» (راجع ١٧، ٢٠، ٢٢، ٢٤، ٣٣، ٣٥ إلخ)، وكان من أحكم الطعنات التى توجه إلى الخصم الذى سيشعر حينئذ بآته طعن فى الجراح المفتوحة وفى داخل نطاق مسألة «عدل الله» - ويمكن أن يقال إنه رد على الأقل كضرورة مبدئية - كان موقف ابن المقفع أقل بعداً مما يبدو فى الظاهر من موقف معارضه المعتزلى (القاسم).

هؤلاء النفوس فى حماسة وغيره، لا العكس، فإن ذلك يوافق عصراً آخر وحضارة أخرى. ومن المؤكد أن ابن المقفع لم يمت لأنه زنديق، بل مات - وهو زنديق - ، وستظل ذكرى إيمانه والمؤلف الذى فيه وصفه فاضحين ومثيرين لذلك البغض الدينى الذى وصفه بمهارة وحذق وإن لم يكن هو نفسه خالياً منه.

هذا الموقف العقلى الذى وقفه ابن المقفع الذى يصل إلى المانوية مبتدئاً بالشك العقلى دون أن ينكر نقطة الابتداء نفسها، باقياً دائماً على كرهه للدين السائد فى هذا العصر، يكشف لنا عن خلو كتبه كلها من التدين خلواً تماماً ويوضحه. وقد رأينا من قبل خلو «كليلة ودمنة» و «الأدب الكبير» من كل عنصر للتدين الإسلامى والتقوى ولم نجده يؤكد إلا مطالب الأخلاق والجماعة الإنسانية. ولسنا نستطيع أن نحكم على العنصر الشخصى فى الشذرات المتناثرة المشكوك فيها من تراجمه الفارسية إلا قليلاً؛ غير أنه تتبدى حقاً من خلال كل مؤلفات هذه الشخصية نزعة إنسانية عامة أشار إليها بوضوح عنده شيدر (١)، مختلفة كل الاختلاف عن أشكال الأدب الإسلامى المتقدمة المختارة. والرواية الأدبية العربية الإسلامية التى لا تعنى بالناحية الشكلية من التاريخ الأدبى جاهلةً غالباً وغير متهمة بقيمة الموضوع والعقلية والاتجاه الفكرى، هذه الرواية بينما تحتفظ لنا بذكرى طيبة عن

(١) فى «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية»، سلسلة جديدة ج ٧ (سنة ١٩٢٩) ص ٧٨ LXXVIII (1929), ZDMG, n. s., VII : «عنده كما عند من بقره من الرجال رغبة شديدة فى العلم والتثقيف. وتلك هى النزعة الإنسانية العامة التى ظلت حية فى السنة المانوية».

براعته من ناحية الكتابة والأسلوب لم تكد تأبه لأهمية هذه الشخصية ذات النهاية المحزنة والمتصل ذكرها بالذكرى من عاصرها من الأدباء والشعراء المتهمين فى عقيدتهم. تلك الذكرى التى نظر إليها المتأخرون فى فزع معزج بالاحترام والإجلال. ولكن إذا كان الأصمعى العالم قد توقف فى أن يلاحظ لدى ابن المقفع استخدام أداة التعريف مع كل وبعض (١)، ذلك الاستعمال الذى لا يقره، وإذا كان القاسم انتصر بسهولة فى مسألة خلط ابن المقفع بين «العامين» و «العمين» (٢) الذى وجده فى نثره، فمن الحق أن الروح الحديثة ترى فى هذه الشخصية المعقدة العظيمة التى بزغت فى أوائل العصر الذهبى للحضارة الإسلامية والتى تكاد تختفى وراء هذا العمل الكامل (وهو ازدهار الحضارة)، الوسيط بين الحضارة الجديدة وبين القيم الخالدة للحضارات الشرقية الأتلة. ولابد أن يكون قد جمع بين اللذة العلمية التى كانت عند رجل مثل حنين بن اسحق وقسطاً ابن لوقا وبين قدرة فنية فائقة تحسّل وتبحث، متشعبة بالبلاغة كما اقتضى ذلك العصر وتلك البيئة؛ وفوق ذلك كله ضمير حى حساس، وقلق خاص بالنفوس السامية النبيلة قد أملى عليه تلك الصفحة المرة من «باب برزويه» وإضافة «محاكمة دمنة»، واعتراف بقيمة الزهد بحسبانه تعقفاً فى كتاب «الأدب الكبير»، وأخيراً تناظر عنيف فى دفاعه عن المانوية. أجل، لم يصلنا من تأليفه إلا جزء صغير مشوه ومبتور ومملوء بالمحن الباعثة على الرحمة والشفقة؛ ولكننا نرى حتى

(١) انظر فى هذه المسألة: عباس إقبال ص ٦١، ٦٢.

(٢) الرد ص ١٠ س ١٧ وما بعده (ص ١٨ من الترجمة)

من خلال هذه البقايا المتهم فيها والتي عفى عليها الزمن، واحدة من تلك الشخصيات الفذة وأكاد أقول «الغريبة» التي يقدمها لنا تاريخ الشرق الأدبي والمدني.

باب برزويه * «فى كليله ودمنة»

لپاول كَروُس

تحدث جبريلى فى مقالة عن ابن المقفع (١) بالتفصيل عن «باب برزويه» وهل هو لابن المقفع المترجم العربى نفسه أم لا. وقد أجاب عن هذا السؤال متوسعاً فى براهين هرتل ونيلدكه، ومعتمداً خصوصاً على أقوال البيرونى (كتاب «الهند» طبع سخار، ص ٧٦ س ٨ - ١٣) التى نبه إليها أول من نبه عباس إقبال فقال: إن القطعة الوسطى، والتى ينتقد فيها الدين، من هذا الباب ترجع كلها إلى ابن المقفع الذى وضع قناعاً على عقيدته الإلحادية بأن أدخلها فى ترجمة برزويه لنفسه. «والقطعة كلها بما فيها من جرأة فى التفكير، ومغزى لقصصها تهكمى لاذع، لا يمكن أن تكون قد كتبت وانتشرت باسم مؤلفها فى دوائر بلاط فارس الساسانية، ودينها الرسمى هو المزدكية؛ أو فى المجتمع الإسلامى فى القرن الثانى. لكن من المحتمل جداً أن عقلا يسوده الشك والتفكير كما كان عقل ابن المقفع قد أظهر فى هذه

(*) نشر فى «مجلة الدراسات الشرقية» RSO بالألمانية تحت عنوان: «حول ابن المقفع» ج ١٤ سنة ١٩٣٣. وقد ترجمنا الجزء الأول من هذا المقال فى كتابنا «التراث اليونانى».

(١) انظر المقال السابق.

القطعة آراء ناسباً إياها إلى شخص أجنبي ووسط بعيد غريب. ولا يستطيع جبريللى تحديد الدخيل على هذا الباب، لكنه يرى من المؤكد حقاً أن ابن المقفع هو الذى كتب الجزء الخاص بخلو معارفنا الدينية من اليقين وقيامها على أساس غير وطيد، وتناقض الأديان فيما بين بعضها البعض.

وبالنظر إلى ما يقوله البيرونى أرى ممكناً أن يكون ابن المقفع قد أدخل على النص الذى أمامه أشياء من عنده. غير أنى أرى أن فى استطاعتى أن أجعل من المحتمل أنه كان بالنسخة الفهلوية أقوال شكوكية عن الأديان، جعلها ابن المقفع نقطة البدء لما أضافه.

يتحدث برزويه فى مستهل هذا الباب عن الأديان، فيقول متحدثاً عن شبابه: «وكنيت وجدت فى الطب أن أفضل الأطباء من واطب على طبه، لا يبتغى إلا الآخرة، فرأيت أن أطلب الاشتغال بالطب ابتغاء الآخرة» (كليلة ودمنة)، طبع المطبعة الأميرية سنة ١٩٣٦ ص ٧٥ س ١ - ٢) فاشتغل بالطب، ولكن مهنة الطب لم ترضه وشك فى قدرته على تخفيف آلام المرضى مع ما ناله من مكافأة كبيرة من الملوك. «فعدت إلى طلب الأديان والتماس العدل منها، فلم أجد عند أحد ممن كلمته جواباً فيما سألتها عنها، ولم أر فيما كلمونى به شيئاً يحق لى فى عقلى أن أصدق به ولا أن أتبعه». فحاول أن يجد رضى نفسه فى التزام دين آبائه وأجداده ولكنه أخفق. فرجع إلى طلب النسك (ص ٨٤) ورأى أن يقتصر «على عمل تشهد النفس أنه يوافق كل الأديان» (ص ٨٠). وكان من بين ما دفعه إلى طلب النسك ما رآه من «أن الدنيا كلها بلاء وعذاب. أو ليس الإنسان إنما يتقلب فى عذاب الدنيا من حين يكون جنيناً إلى أن يستوفى أيام حياته؟» (ص ٨٥ - ٨٦)، وقد استفاد هذا من دراسة كتب الطب (الهندية). وأخيراً عزم على تعريف قومه بكتاب

الحكمة الهندي وأمل أن يصادف في باقي أيامه زمانا يصيب فيه دليلا على
هذه وقواما لأمره (ص ٩١).

ومن هذا العرض يتبين لنا أن النص الأصلي لباب برزويه قد تحدث
عن الأديان. فالرجل الذي لا يرضيه الطب يلجأ أولاً إلى الأديان عسى أن
يجد فيها عزاء. ولا يمكن أن يفهم طريقة إلى النسك إلا بمروره بمرحلة
الأديان الإيجابية ونقده لها. وعلى هذا فلا بد أن يكون «باب برزويه» قد تكلم
على نحو ما عن الأديان وكيف شك برزويه فيها.

وهذا الغرض يتحقق من ناحية أخرى اعتماداً على وثيقة هي إحدى
هاتيك الوثائق القليلة التي حفظت لنا من عصر كسرى أنوشروان، ذلك
العصر المهم في تاريخ التفكير في الشرق الأدنى. وأعني بهذه الوثيقة كتاب
«المنطق السرياني» لبولس الفارسي. وقد كتب في قصر كسرى، وأهدى
إليه^(١). ونص هذا الكتاب طبعه لاند I. P. N. Land في Anecdota

(١) انظر: و. ريت: «موجز في تاريخ الأدب السرياني»، لندن سنة ١٨٩٤ ص ١٢٢ وما
يليها W. Wright: A short History of Syriac Literature (London 1894), p. 122 f.
Geschichte der Syrischen Literatur (Bonn 1922) الفصل المتعلق ببولس الفارسي.
عنوان الكتاب هو: «مقالة بولس الفارسي عن منطق أرسطو الفيلسوف لكسرى الملك».
وأول عبارة بالكتاب تتضمن التقديم: «على كسرى السعيد ملك الملوك وأفضل الناس،
(يقول) بولس، عبدك، السلام». ومن الجدير بالملاحظة أن الصفة «جرانا»، السعيد، هي
ترجمة للقب أنوشروان، كما تفضل فنيهنى الأستاذ هـ. هـ. شيدر. ولا أعلم أن هذا
الكتاب قد بحث بالتفصيل من ناحية إيرانية (الهم إلا ملاحظات نلده في كتابه
Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden (Leiden 1879), p. 161 f. وهذا البحث شائق للغاية. وإلى جانب خصائص
المقدمة التي سنتحدث عنها فيما بعد يلاحظ أنه يذكر غالباً ألفاظاً من الفارسية الوسطى
كأمثلة في باب البحوث اللفظية.

Syriaca IV (Leiden 1875) (أخبار سريانية) ff. 1 - 32 وإلى جانب نص الكتاب ترجمة لاتينية (ff. 1 - 30) ثم شرح موجز (P. 99 - 113). وكان رينان أول من اعترف بقيمة هذا النص، فترجم مقدمته التي تعنيها كثيراً هنا في رسالته De Philosophia peripatetica apud Syros (Commentatio historia (Paris 1852) ص ١٩ - ٢٢ (في تاريخ الفلسفة المشائية عند السريان، طبع باريس سنة ١٨٥٢).

ولا يكاد يعرف عن صاحب هذا الكتاب إلا ما هو موجود في عنوان المخطوطة وتوقيعها. ففي هذا التوقيع يُذكر أنه من ديرشر^(١). ويقول ابن العبري^(٢) الذي عرف الكتاب إنه برز في علوم الفلسفة كما برز في علوم الدين وكان يصبو إلى أن يصبح مطراناً لفارس فلما تحطم أمله صار منجماً.

ومقدمة كتاب المنطق هذا مقدمة في مدح الفلسفة. فهي عند بولس أرفع علم يمكن للإنسان تحصيله، ودرجة اليقين فيها أكبر مما في العلوم الأخرى جميعها. ومن بعد يتحدث بولس عن التعاريف المختلفة للفلسفة كما كان يفعل شراح أرسطو الإسكندرانيون، ويستشهد بثلاث آيات من الكتاب المقدس (سفر الأمثال: أصحاح ٨ آية ١٩: سفر الجامعة: أصحاح ٢ آية

(١) ديرشر (أو ديريشير؟ راجع لاند، الموضع المذكور ص ٩٩) هي القراءة الصحيحة بدلاً مما يقوله لاند، كتصحيح للكلمة ريو أريشير أو ريف أريشير، وهي محل إقامة مطران فارس أو صورة موجزة لهذا الاسم (قارن «ريشهر» العربية و«ريشير» الأرمنية). راجع ج. ب. شابو في كتابه Chabot: Synodicon Orientale (الجامع الدينية الشرقية) ص ٥٨١: ج مركاتر، إيرانشهر Eransaher ص ٢٧، ص ١٤٧. هذه الملاحظات أرسلها إلى الأستاذ هـ. هـ. شيدر.

(٢) التاريخ الديني ج ١٢ ص ٩٧ Chron Eccles .

١٤: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس: (أصحاح ١٣ آية ١٢) لبيان سمو الفلسفة على كل ضرب آخر من ضروب المعرفة. وقد عنى المؤلف على وجه التخصيص بتحديد الفارق بين العلم والإيمان فهو يقول إن المعرفة الدينية معرفة ظنية؛ ولهذا كانت المذاهب الدينية فى تناقض بعضها مع بعض. وهذا يفضى به إلى هذه النتيجة وهى أن العلم (الفلسفى) أسمى وأرفع من الإيمان.

فكانه إذاً يتحدث عن خلو المعرفة الدينية من اليقين على نحو مشابه لما ورد فى «باب برزويه». وقبل أن أقوم ببيان أهمية هذه القطعة، أود أن أضع كلاً من الجزأين المتشابهين المتناظرين من برزويه (١) وبولس الواحد بجانب الآخر.

بولس الفارسى

برزويه

(طبع لاند ص ٢٠ س ٦ وما يليه)

«وجدت الأديان والمثل كثيرة: من أقوام ورثوها عن آبائهم، وآخرين خائفين مكرهين عليها، وآخرين يبتغون بها الدنيا ومنزلتها ومعيشتها. وكلهم يزعم أنه على صواب وهدى، وأن من خالفه على	الإنسان إما أن يبحث عن المعرفة بنفسه فيجدها، وإما أن يتلقاها عن غيره. وهذا يكون إما بأن يوصل إنسان المعرفة إلى الآخر، أو يبلغها الناس على صورة رسالة بحسبانها آتية من جوهر روحى (٢). ولكن من
---	--

(١) هذه القطعة غير موجودة بالطبعات المصرية كلها. ولكنها موجودة فى طبعة لويس شيخو ببيروت سنة ١٩٠٥ ص ٢٣ - ٢٤ والمؤلف قد أوردنا نقلاً عن ترجمة لذلك الألمانية.

(٢) (يولفنا دين منه فشنطايه من برنشا لبرنشااه متييل ومنه انشين بشليحوتا كامه دمن

الجلى أنهما يتنازعان ويناقض كل منهما الآخر. فهناك من يقولون إنه لا يوجد غير إله واحد، ومن يقولون إنه غير واحد؛ ثم من يقولون إنه شامل للأضداد ومن ينكرون ذلك؛ ثم من يقولون إنه قادر على كل شيء^(١) ومن ينكرون أن تكون له قدرة على كل شيء؛ ثم من يقولون إنه خالق الكون وكل ما فيه، ومن يحسبون إنه لا يتأتى أن يكون خالقاً لكل شيء؛ ثم من يقولون إن العالم خلق من العدم، ومن يقولون إنه خلقه من الهوى؛ ثم من يقولون إن العالم قديم وأبدى، ومن^(٢) يقولون غير ذلك؛ ثم من^(٣) يقولون إن

ضلالة وخطأ. والاختلاف بينهم فى أمر الخلق ومبتدأ الأمر ومنتهاه وما سوى ذلك شديد. وكل على كل مَزْرٍ، وله عدو معيب. فرأيت أن أواظب علماء أهل كل ملة ورفقائهم، أو أنظر فيما يصفون ويعرضون، لعلى أعرف بذلك الحق من الباطل، وأختار الحق منه وألزمه على ثقة ويقين، غير مصدق بما لا أعرف، ولا تابع ما لا أعقل. ففعلت ذلك وسألت ونظرت فلم أجد من أولئك أحداً إلا يزيد فى مدح دينه، وذم دين من خالفه. فاستبان لى أنهم بالهوى يحتجون وبه يتكلمون، لا بالعدل. ولم أجد عند أحد منهم فى ذلك صفة

= متيدعنا امدو). راجع فيما يتعلق بالعارة (متيدعنا) أى «كائنات روحية هى الملائكة»، بينه وسمت ص ١٥٦٢ Payne - Simth وفى نفس الموضع أيضاً (صورتا متيدعيتا) أى «صورة روحية»؛ ولعلها ترجمة للكلمة اليونانية (معقولات). وقد شك لاند فى أن يكون النص صحيحاً فترجم العارة هكذا: *Disciplinae vero pars simpliciter ab homine ad hominem traitur; partem eius nonnulli argumen-* protulerunt. (!) utpote e rebus iam notis (!) tando أما رينان فيترجم

فى شئ كبير من النصرف (الكتاب المذكور ٢١) على النحو الآتى:

Magisterium rursus duplex est: unum simpliciter ab homine ad hominem defertur; alterum ab hominibus illustribus (!), apostulatu praedicatur.

(١) احذف (و) قبل (ديكلمدم).

(٢) فى الأصل: (أكار) لعلها كما يرى لاند. (الفور)

(٣) أكمل النص كما يرى لاند هكذا: (وايه).

تكون عدلا وصدقاً يعرفها نو [فى الأصل المطبوع: نوى] العقل ويرضى بها».

الإنسان مختار، ومن ينتقصون ذلك. وهناك غير هذا، الشئ الكثير يقولون به ويفرون له مكانا فى سننهم التى يتضح منها كيف تتناقض وينازع بعضها الآخر. لهذا ليس فى وسعنا أن نأخذ بهذه المذاهب، وأن نؤمن بها بل لا يمكن أن نأخذ بالواحدة دون الأخرى، أو أن نختار هذه ونهمل تلك (١). لذلك كنا فى حاجة إلى المعرفة الواضحة التى بها نؤمن بالواحد ونطرح الباقي. بيد أنه لا يوجد دليل بين على هذا، ولهذا كانت هذه المذاهب تتجه إلى الإيمان كما تتجه إلى العلم. أما العلم فموضوعه ما هو قريب واضح معترف به، أما الإيمان فموضوعه ما هو بعيد خفى لا يدرك بالنظر. الأول لا شك فيه، والثانى يداخله الشك. وكل شك يؤلّد الشقاق، بينما عدم الشك يوجب الاتفاق. ولهذا كان العلم أقوى (٢)

(١) أخطأ رينان ولاند فهم معنى هذه العبارة، فأضافا بعد (ارا) كلمة (الا) محذوفة. ولذا فإن لاند يترجمها هكذا: "nec quidquam igitur nobis nisi (!) ut alterum accipiamus alterum relinquamus etc.

(٢) سقطت هذه الكلمة من المخطوطة.

من الإيمان، وكان أحدهما أفضل
من الآخر. لأن المؤمنين حينما
يخوضون فى مسائل الإيمان
يسلبون العلم حجج دفاعه بقولهم:
«ما نؤمن الآن به سنعلمه فيما بعد».

والصلة بين هاتين المقدمتين (مقدمة بولس الفارسى وباب برزويه)
واضحة كل الوضوح. ففيهما يتخذ تناقض المذاهب الدينية فيما بينها وبين
بعضها، دليلاً على أن المعرفة الدينية غير يقينية. وهذا التناقض يوضح فى
بعض الأحيان بنفس الأمثلة. وهما يشيران كذلك مرتين، ولو بطريقة مختلفة
بعض الشيء، إلى أن المعرفة الدينية مرتبطة بالعادة المتبعة والسنة.

وقد حاول لاند Land فى شروحه (الكتاب المذكور ص ١٠٤ وما
يتلوها) أن يبرهن على أن المذاهب التى ذكرها بولس الفارسى هى مذاهب
المدارس الفلسفية اليونانية، وقدم وثائق مفيدة خاصة ببعض هذه المذاهب
من كتب الفلسفة اليونانية. ولكننا إذا نظرنا من هذه الناحية انحرفتنا عن
قصد المؤلف الذى أراد أن يعارض الفلسفة القائمة على البحث المستقل
بالإيمان الذى منشؤه السنة ورسالة الرسل. لذا يحاول المرء عبثاً أن يجد
فى كتب المتأخرين من الشراح الأقدمين ثبوتاً لمتناقضات المذاهب الدينية
مشابهاً للذى ورد فى كلام بولس. ومن جهة أخرى لم يسمع بأن نصرانياً
نسطورياً قال بمثل الأفكار التى قال بها بولس الفارسى.

والجو الذى كان لمثل هذه الأفكار أن يعبر عنها فيه وأن تجد لها به
صدى أولى بنا أن نبحث عنه فى قصر كسرى أنوشروان الملك المستنير.
وعندنا من الوثائق الكثير الذى يدل على ما كان للبحث الحر من مكانة فى
نفس هذا السلطان الساسانى العظيم. ويكفينى أن أذكر هنا أن مدرسة
الطب العليا بجنديشاپور لم تبلغ أول ازدهارها العظيم إلا فى أيامه وأنه
رحب بالفلاسفة اليونانيين الذين طردهم يُسْتَتِيان من أثينا سنة ٥٢٩. وحتى

إذا لم نذهب إلى حد الوثوق برواية أجاثياس الإسكلاني Agathias Scholasticus التي تقول إن الملك نفسه كان أفلاطونيا وأنه أمر بترجمة كتب أفلاطون وأرسطو إلى الفارسية الوسطى، فإنه يكفي دلالة على عنايته بالعلم أنه جعل من شروط معاهدة الصلح بينه وبين يُستينان رجوع الفلاسفة المذكورين إلى أوطانهم سالمين. ومن بين هؤلاء پرسكیانُس Priscianus الذي حَفِظَ لنا من مؤلفاته مختصر لاتيني من كتابه الذي أهداه إلى كسرى واسمه *Solutiones de quibus dubitavit Chosrões Persarum rex* (١) (أي الإجابات على ما شك فيه خسرو ملك الفرس) وكانت تدور في مجلسه مناظرات دينية. (٢)

كان بولس وبرزويه في قصر أنوشروان. فإذا تشابهت أقوالهما في الأديان، فإن ذلك علامة من علامات الروح التي سادت بلاط الملك المستتير. ومما يجدر ملاحظته أن بولس الفارسي لا ينكر المسيحية في مقدمته وأنه يسوق شواهد على أقواله من الكتاب المقدس، ولكنه يخفي أصلها دائماً. وقد وصل في أحد هذه الشواهد وهو: «الحكيم عيناه في رأسه، أما الجاهل فيسلك في الظلام» (سفر الجامعة: أصحاب ٢ آية ١٤) إلى حد أنه ينسبه إلى فيلسوف (٣). وكل أقواله مطبوعة بطابع قصر الملك.

(١) طبعة بيوتر I. Bywater في Supplementum Aristotelicum, Bd. I, 2, Berlin 1886.

(٢) انظر تاريخ الفرس والعرب أيام آل ساسان تأليف تلذك ص ١٦١ Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden p. 161 f.; Land, op. وما بعدها ص ٩٩ وما بعدها cit. G. P. 99. f.; E. Renan op. cit. p. 16 ff.; (الطب العربي) طبعة كمبردج ص ١٩ وما بعدها E. G. Browne, Arabian Medicine (Cambridge, 1921), p. 91 f.

(٣) النص ص ١ س ٢٥ هو: (شفير مدين هي دمن حد من فيلسوف انامرت).

وعلى الرغم من هذه المشابهة فلا يخلق بنا أن ننسى ما بين بولس
الفارسي وبرزويه من فروق. فليس بفارق بينهم أن يكون بولس الفارسي قد
توجه إلى ملك بينما يكتب برزويه للقارئ المثقف. ولكن الفارق الإنساني بين
كلا الرجلين كبير. فليس هناك من صلة بين بولس، ممثّل الفلسفة الفريية،
وبين برزويه الذى عكف على النسك البوذى. يرى الأول أن العلم أعظم خير
للإنسان، بينما يضرب الثانى صفحاً عن العلم ويجد العون فى الأخلاق
الطاهرة. بل إن وجهتى نظرها نحو الأديان على الرغم من تشابه ألفاظهما
مختلفتان جوهرياً: فبولس يرى أن المعرفة الدينية لا يمكن أن تستغنى عن
الفلسفة ولن يجد الدين ما يبرر وجوده إلا إذا اتحد بها؛ أما برزويه فقد
أطرح الأديان وابتعد عنها.

وأهمية بلاد الفرس فى تاريخ الفكر أنها كانت أولاً وقبل كل شىء
معبراً بين الغرب والشرق. ففى جُنْدِشاپور وفى مدارس فارسية عليا أخرى
التقت النظريات اليونانية بالنظريات الهندية، ولقحت كل منهما الأخرى.
وبولس الفارسي وبرزويه أوضح مثال لهذا.

لقد اعتدنا أن ننظر إلى المانوية وحدها وما تفرع عنها من تيارات
بحسبانها ممثلة للاتجاهات التنويرية فى الشرق، وكان هذا هو السبب الذى
حمل نلده ومن بعده جبريلى على أن ينسب كل الجزء الذى به نقد الأديان
من باب برزويه إلى المترجم العربى، ابن المقفع، الذى كان يبطن المانوية (١).
ولكن بحثنا هذا قد أثبت أن المثقفين فى عصر أنوشتران كانوا أبعد
ما يكونون عن اليقين الدينى والإيمان المخلص، وأن أقوالاً مثل التى قال بها
برزويه كان لها نظائرها فى كتاب واحدٍ ممن عاصروه.

(١) كما ذكرت من قبل ص ١٤ أرى الآن أيضاً من المحتمل أن يكون ابن المقفع قد
توسع فى أقوال برزويه. والدليل على أنه ينتظر من ابن المقفع أن يقول بمثل هذه الآراء
الحرّة هو ما يقوله نلده فى الكتاب المذكور ص ٢ عن حلم الملك كيد.

تعليقات صغيرة على ابن المقفع وابنه * لكرلو ألفونسو نلينو

دعاني ما نشره الأستاذ ف. جَبْرِيلِي (مؤلفات ابن المقفع، المجلد الثالث عشر، سنة ١٩٣٢ ص ١٩٧ - ٢٤٧) والأستاذ كروس (حول ابن المقفع، المجلد الرابع عشر سنة ١٩٣٣ ص ١ - ٢) في هذه المجلة إلى طبع بعض تعليقات أخرى صغيرة جمعتها عَرَضاً منذ عهد بعيد أقدمها هنا كمواد أولية بسيطة يستطيع غيري أن يستخدمها.

(١) نستطيع بواسطة «معارضات القرآن» وعنوان: الدرة اليتيمة (١) وبواسطة مسائل مشابهة أن نفسر فقرةً للقاضي الشهير أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني الأشعري (المتوفى سنة ٤٠٣ هـ) في كتاب «إعجاز القرآن»

(*) نشرت في «مجلة الدراسات الشرقية» RSO بالإيطالية ج ١٤ ص ١٣٠ - ١٣٤ وهاك عنوانها في الأصل - Carlo. A. Nallino: Noterelle su Ibn al - Mo-qaffa, esuo figlio.

(١) لو كان ما يقوله ابن خلكان في حياة الحلاج (برقم ١٨٦، الجزء الأول ص ١٢٥ طبع فستنزلد = رقم ١٨١ من الطبعة المصرية) صحيحاً، فإن عنوان: «الدرة اليتيمة» قد استعمله الأصمعي من قبل.

(طبعة القاهرة سنة ١٣١٥ ص ١٨ = طبعة القاهرة سنة ١٣١٨ بهامش كتاب «الاتقان» للسيوطي الجزء الأول ص ٤٩ - ٥٠ = طبعة القاهرة سنة ١٣٤٩ ص ٣٥):

«وقد ادعى قوم أن ابن المقفع عارض القرآن. وإنما فزعوا إلى «الدرة اليتيمة» وهما كتابان أحدهما يتضمن حكما منقولة توجد عند حكماء كل أمة مذكورة بالفضل فليس فيها شئ بديع من لفظ ولا معنى. والآخر فى شئ من الديانات، وقد تهوس فيه بما لا يخفى على متأمل. وكتابه الذى بيناه فى الحكم منسوج من كتاب بزرجمهر فى الحكمة؛ فأى صنع له فى ذلك وأى فضيلة حازها فيما جاء به؟! وبعد فليس يوجد له كتاب يدعى مدعى أنه عارض فيه القرآن. بل يزعمون أنه اشتغل بذلك مدة ثم مزق ما جمع واستحيا لنفسه من إظهاره. فإن كان كذلك فقد أصاب وأبصر القصد. ولا يمتنع أن يشتبه عليه الحال فى الابتداء، ثم يلوح له رشده، ويتبين له أمره، وينكشف له عجزه؛ ولو كان بقى على اشتباه الحال عليه، لم يخف علينا موضع غفلته ولم يشتبه لدينا وجه شبهته».

(٢) وفى كتاب «المعلمين» للجاحظ المحفوظ فى المختارات الجاحظية لعبيد الله بن حسان («كتاب الفصول المختارة»، بهامش كتاب «الكامل» للمبرد طبع مصر سنة ١٣٢٣ - ١٣٢٤، الجزء الأول ص ٣٢ - ٣٣) مانصه:

«ومن المعلمين ثم من البلغاء المتأدبين، عبد الله بن المقفع، ويكنى أبا عمرو، وكان يتولى لآل الأهم؛ وكان مقدماً فى بلاغة اللسان والقلم والترجمة واختراع المعانى وإبتداع السير؛ وكان جواداً فارساً جميلاً؛ وكان إذا شاء

أن يقول الشعر قاله (١)؛ وكان يتعاطى الكلام ولم يكن يحسن منه لا قليلا ولا كثيراً؛ وكان ضابطاً لحكايات المقالات ولا يعرف من أين عز المفرد (هكذا!) (٢) ووثق الواثق. وإذا أردت أن تعتبر ذلك إن كنت من خلص المتكلمين ومن الناظرين، فاعتبر ذلك بأن تنتظر في آخر رسالته الهاشمية: فإنك تجده جيد الحكاية لدعوى القوم ردئ المدخل في مواضع الطعن عليهم، وقد يكون الرجل يحسن الصنف والصنفين من العلم فيظن بنفسه عند ذلك أنه لا يحمل عقله على شيء إلا بعد به فيه، كالذي اعتري الخليل بن أحمد بعد إحسانه في النحو والعروض أن ادعى العلم بالكلام وبأوزان الأغاني فخرج من الجهل إلى مقدار لا يبلغه إلا بخذلان الله تعالى.

وهذه الفقرة ترجمها إلى الإنجليزية هارتفيج هرشفلد Hartwig Hirschfeld في كتاب: مجلد في مقالات الجاحظ (في «مجلد في الدراسات الشرقية مقدم إلى إدورد برون»، كمبريدج سنة ١٩٢٢) ص ٢٠٧.

(١) يظهر أن هذا القول مناقض لما يقوله الجاحظ في مكان آخر، في كتاب «البيان والتبيين» (طبع القاهرة سنة ١٣١١ - ١٣ الجزء الأول ص ٨٥ س ٦ - ٤ من أسفل = طبعة محب الدين الخطيب، القاهرة ١٣٣٢ ج ١ ص ١١٦ في أسفل = طبعة حسن السندي، القاهرة سنة ١٣٤٥ (سنة ١٩٢٦) الجزء الأول ص ١٥١ في الوسط): «وكان عبد الحميد الأكبر وابن المقفع مع بلاغة أقلامهما وأستنتهما لا يستطيعان من الشعر إلا ما لا يذكر مثله. وقيل لابن المقفع في ذلك فقال: الذي أرضاه لا يجيئني (الطبعة الأولى: يجيئني) والذي يجيئني لا أرضاه...» وأحد تعريفاته للبلاغة موجود في نفس - الكتاب الجزء الأول ص ٤٩، = ٥٠ ج ١ ص ٦٤ س ٢ - ١٠ (و ص ٦٥) من طبعة سنة ١٣٣٢ = ج ١ ص ٩١ (و ٩٢) من طبعة سنة ١٣٤٥.

(٢) لعل الصواب: غر المغتر.

من مخطوط بالمتحف البريطاني دون أن يعرف الطبعة المصرية؛ ومع ذلك فأرى من المفيد أن أشير فى التعليقات إلى ترجمته التى ليست صحيحة دائماً، والتى ربما تدل على بعض تغييرات فى النص (١).

(٣) والكتاب الأندلسى الشهير يوسف بن عبد البر (توفى سنة ٤٦٣

هـ) فى كتاب «جامع بيان العلم وفضله» (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٦ ج ٢ ص ٣٣، الفقرة الآتية التى نقلها كلها أحمد بن عمر المحمصانى البيروتى فى كتابه المختصر، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ ص ١١٣ فى «باب معرفة صول العلم»):

«ومن فصل لابن المقفع فى اليتيمة قال: ولعمري إن لقولهم ليس الدين خصومة أصلاً يثبت. وصدقوا ما الدين بخصومة؛ ولو كان خصومة لكان موكولا إلى الناس يثبتونه بأرائهم وظنهم. وكل موكول إلى الناس رهينة ضياع. وما ينقم على أهل البدع إلا أنهم اتخذوا الدين رأياً؛ وليس الرأى ثقة ولا حتماً، ولم يجاوز الرأى منزلة الشك والظن إلا قريباً، ولم يبلغ أن يكون يقيناً ولا ثبوتاً، ولستم سامعين أحداً يقول لأمر قد استيقنه وعلمه: أرى أنه كذا وكذا. فلا أجد أحداً أشد استخفافاً بدينه ممن اتخذ رأيه ورأى الرجال ديناً مفروضاً».

(٤) يذكر ابن بابويه القمى الشيعى (المتوفى سنة ٣٧١ هـ) فى

(١) نلاحظ على ترجمة هرشفلد أنه يخطئ فى فهم بعض الكلمات العربية المصطلح عليها مثل لفظ «مقالات» بمعنى مذاهب فى مصطلح أهل الكلام، ولكن هرشفلد يفهمه بمعنى أقوال.

كتاب «التوحيد» (طبعة بمبای، طبع حجر سنة ١٣٢١ ص ١١٤ فى نهايتها إلى ص ١١٧ فى باب القدرة) رواية (إسنادها: محمد بن على ماجيلويه عن عمه محمد بن أبى القاسم عن أحمد بن محمد بن خالد عن محمد بن على الكوفى عن عبد الرحمن بن محمد بن أبى هاشم عن أحمد بن محسن الميثمى عن أبى منصور المتطبب عن راو مجهول) قال: كان ابن أبى العوجاء وابن المقفع يلاحظان الجمع الذى كان يقوم بالطواف حول الكعبة؛ فقال ابن المقفع إلى أصحابه: لا واحد من هؤلاء يستحق اسم الإنسانية، إلا هذا الشيخ الجالس (وأشار إلى جعفر بن محمد)، أما الباقى فرعاع وبهائم. فقام ابن أبى العوجاء إلى الشيخ وتحدث معه ثم رجع إلى صاحبيه وقال: «ما هذا ببشر! وإن كان فى الدنيا روحانى يتجسد إذا شاء ظاهراً، ويتروح إذا شاء باطناً فهو هذا». ويظهر أنه حينما اقترب من الشيخ واصبحا منفردين قال الشيخ له أولاً: «لو كان الأمر كما يقول هؤلاء (وأشار إلى الجمع القائم بالطواف) - وهو حقاً كما يقولون - نجا هؤلاء وعطبتهم؛ أما إذا انعكس الحال وكان على ما تقولون - وهو ليس كما تقول - فأنتم وإياهم سواء». حينئذ سأل ابن أبى العوجاء: «رحمك الله أيها الشيخ! أى شئ نقوله نحن وأى شئ يقولونه هم؟ ما نؤمن به وما به يؤمنون واحد». فأجاب جعفر: أنى لما تقول أن يكون كما يقولون؟! هم يقولون بالمعاد والوعد والوعيد وأن للسماء إلهاً وبها عمراننا بينما تزعمون أن السماء خراب وليس بها أحد. حينئذ أجاب ابن أبى العوجاء: لو كان الأمر كما تقول، فما منع الله من الظهور لجميع خلقه ودعوتهم إلى عبادته حتى لا يصبح اثنان منهم

على خلاف؟ لماذا اختفى عنهم ومع ذلك أرسل إليهم رسلاً؟ لو كان قد ظهر بذاته لهم لكان ذلك أسهل إلى الاعتقاد به. فأجاب جعفر: «كيف اختفى عنك من أظهر قدرته في نفسك أنت وفي نمائك؟.....». وكان جواباً بليغاً حتى قال ابن أبي العوجاء لصاحبيه: وظل يحصى لى قدرة الله التى فى نفسى والتى لم أستطع رفضها حتى ظننت أن الله قد نزل بينه وبينى.

(٥) وفى «أمالى» السيد المرتضى (المتوفى سنة ٤٣٦) أو «غرر الفرائد ودرر القلائد» (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ = سنة ١٩٠٧ المجلس التاسع، الجزء الأول ص ٨٩ س ٣ و ص ٩٣ فى نهايتها إلى ٩٥ س ١٧) قصص ونوادير تتفق فى أجزاء منها مع ما يذكر ابن خلكان برقم ١٨٦ و ٢١٩ من طبعة فستنلاند = ١٨١، ٢٠٦ من الطبعة المصرية. وهذا هو مصدر عبد القادر بن عمر البغدادى (المتوفى سنة ١٠٩٣) فى «خزانة الأدب» (طبعة بولاق سنة ١٢٩٩ ج ٣ ص ٤٥٩ - ٤٦٠) وهو يذكر اسم المرتضى، ولكنه يختصر كلامه ويحذف منه الإسناد.

(٦) وقد حكم على «الدرة اليتيمة» من الناحية اللغوية حينما طبعت للمرة الأولى إبراهيم اليازجى الذى يعدّها فى الأسلوب أقل من «كليلة ودمنة» بكثير. وهذا راجع فى بعض الأحيان إلى المخطوط الذى وصلنا. وهذا الحكم موجود فى «مختارات المنفلوطى» الجزء الأول (طبعة القاهرة سنة ١٣٣٠ = ١٩١٢) ص ١٨٤ - ١٩٢.

(٧) أما ما كتبه عثمان الكُعمّاك: «ابن المقفع وديانته» فى «نشرة الجمعية الخلوونية» سنة ١٩٣٠، تونس ص ٥٣ - ٦٣ فلا قيمة له؛ وهو لم يعرف كتاب الأستاذ م. جويدي.

(٨) أما فيما يتعلق بالكتب المنطقية التي ترجمها محمد بن عبد الله بن المقفع وباستعمال لفظ عين بمعنى جوهر فالفقرة الآتية مهمة وهي لأبي عبد الله محمد بن محمد بن يوسف الخوارزمي في كتاب «مفاتيح العلوم» (طبعة ج. فان فلوتن في ليدن سنة ١٨٩٥ وهذا الكتاب ألف ما بين سنة ٣٦٥، ٣٨١، ص ١١٤٣ وكل المخطوطات متفقة في حذف: «محمد بن:» «ويُسَمَّى عبدُ الله بن المقفع الجوهر «عيناً»، وكذلك سُمي عامة المقولات وسائر ما يذكر في فصول هذا الباب بأسماء أطرحها أهل الصناعة فتركتُ ذكرها وبينت ما هو مشهور فيما بينهم». ونستطيع أن نضيف إلى ملاحظة الأستاذ كِرُوس القيمة فيما يتعلق باستعمال لفظ «عين» بمعنى جوهر في الكتب غير الفلسفية وبخاصة في كتب الكلام والتصوف أن الفقهاء يستعملونه أيضاً. فمثلاً أبو اسحق الشيرازي (المتوفى سنة ٤٧٦ هـ) في كتاب «المهذب» (طبعة القاهرة سنة ١٣٣٣ ج (ص ٢٥٩) حينما يفرق بين البيع الباطل والبيع الصحيح يقول: الأعيان ضربان: نجس وطاهر (١).

ويظهر لي أن الأستاذ كروس يغالى في استنتاجه من كون محمد بن عبد الله بن المقفع قد استعمل لفظ عين بدلاً من اللفظ الفارسي المعرب

(١) ومن المعانى الشائعة في لغة التشريع للفظ عين معنى الشئ المعين المشخص كما يتبين من المادة ١٥٩ من «المجلة العثمانية» في تعريفها له، في أسفل النصوص القديمة: «العين الشئ المعين المشخص كبيت وحصان وكرسى وصرة حنطة وصرة دراهم حاضرتين فكلها من الأعيان». وهذا هو نفس المعنى الذي نجده في المصطلحات النحوية حينما يأتى اسم العين (أو اسم الذات) أى الاسم الدال على شئ مشخص أو كائن حقيقى في مقابل اسم المعنى أو الاسم الدال على فكرة أو معنى مجرد.

جوهراً لترجمة إحدى المقولات الأرسطية سابقة الذكر أن هذا دليل على أنه استخدم الأصل اليوناني لا الفهلوي. فمن المحتمل أن يكون محمد قد تعلق باستعمال المتكلمين الأوائل الذين خصصوا لفظ جوهراً للجواهر الفرد البسيط أعنى الذرة واستعملوا لفظ عين للجواهر الناشئة عن اجتماع ذرات من نوع واحد أو حتى من أنواع مختلفة. ومن هنا يفهم أن المقولة الأرسطية سابقة الذكر لا يمكن أن تكون جوهراً^(١).

(١) وأختم القول بملاحظة صغيرة بمناسبة اسم خليل مَرْدَمُ الذي يذكره ف. جبريل ص ١٩٧ و ٢٣٨ وتعليق ه ص ٢٤٥. وهذا الاسم يجب أن ينطق مَرْدَمُ وهو اسم عائلة مشهورة بدمشق منها طائفة أسماؤها على وزن مَفْعَل (وفي لهجة أهل البادية: مَفْعَل) وهي أسماء شائعة في سوريا فيها اختلطت أوزان مَفْعَل ومُفْعَل ومُفْعِل: مثل مَظْهَر؛ مَسْعَد؛ مَكْرَم؛ مَطْلُق؛ مَلْحَم؛ ومثل البديوين: مِصْلَح؛ مِسْعَد؛ مِرْصَد؛ مِدْلَج؛ مِفْلَح؛ مِحْجَم؛ مَنُود، مِرْزَل؛ مِصْلَط وغير ذلك

أوج الإحصاء

ابن الراوندى * لپاول كِرَوس

الإهداء

إلى ه. ه. شيدّر

إجلالا واعترافاً بالجميل

١ - مقدمة ٢ - النص ٣ - شذرات «كتاب الزمرد» ٤ - تأليف
الكتاب ٥ - تحليل ما فيه ٦ - «كتاب الزمرد» ودفاع الكندى ٧ - البراهمة
فى «كتاب الزمرد» ٨ - تأريخ الرد ٩ - تحليل الرد ١٠ - من حياة ابن
الراوندى

- ١ -

مقدمة

تتجه الدراسات الإسلامية فى عناية شديدة إلى بحث القرنين الثالث
والرابع؛ هذين القرنين اللذين كان فيهما طابعُ الرجل الإسلامى ما يزال فى

(*) نشرت هذه المقالة باللغة الألمانية «فى مجلة الدراسات الشرقية» RSO ، المجلد رقم
١٤ (١٩٣٤) تحت عنوان: Beiträge zur isamischen Ketzler - geschich-

تطور تتنازعهُ القوى المتعارضة لطبعه بطابعها الخاص. وإدراكُ هذه الاتجاهات، وتقريرُ العواملِ الفعالة الخارجية والمقاومات الشديدة التي أثارها هذه العوامل، كلُّ هذا سيكون الواجبُ الرئيسى للبحث العلمى لزمان طويل.

كانت مسألة المسائل فى القرن الثالث تشكيلَ الإسلام من ناحية الكلام والعقيدة. ولقد أبان نَيْرَجُ للمرة الأولى فى بحوثه عن القوى الفعالة فى حركة المعتزلة عما كان لهاتيك النواثر التى وقفت مَوْقف العداء إزاء العقيدة الإسلامية، من أهمية عظيمة فى تكوينها وتشكيلها (١). ومع هذا فلم يبق لدينا إلا قليل من الآثار الكتابية التى فيها حاولت التعبير عن نشاطها وحركاتها. أما أن العصور المتأخرة تركتها فى عالم النسيان فذلك بَيِّن لا خفاء فيه؛ ومع ذلك فمعظم آثار كفاح المعتزلة وعلى العموم الكفاح الإسلامى الأول قد ضاعت. وكل ما لدينا عنها يرجع إلى كتابات متأخرة ترمى إلى تشويه صورتها الحقيقية. والحالات التى فيها حُفظت الآثار الأصلية نادرة جداً. وهأنذا أقدم فيما يلى أثراً أصلياً من هذا النوع أبقاه القَدْرُ الغريب

(١) انظر على الخصوص: Der Kampf zwischen Islam und Manichäismus, OLZ, 1929, Sp. 425 f. (النزاع بين الإسلام والمناوية)؛ وانظر أيضاً مقدمة نيرج لكتاب «الانتصار» ص ٤٦ وما يليها؛ كذلك م. جويدى La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo (Roma, 1927): M. H. H. Schaeder. (النزاع بين الإسلام والمناوية)؛ هـ. هـ. شيدر. H. H. Schaeder. فى Die Antike IV (1920) p. 261 F. : نفس المؤلف فى NF, VII, 1928, p. LXXVII f.

مجهولاً حتى اليوم ألا وهو «كتاب الزمرد» لابن الراوندى الملحد^(١).

لم يُعرف أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندى، وهو من شهر ملاحدة القرن الثالث، عن كتب إلا منذ بضع سنين. وكتاب «الانتصار» للخياط^(٢) الذى اكتشفه وطبعه سنة ١٩٢٥ الأستاذ نيبرج وهو ورد على كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندى يكاد يحوى النص الكامل لهذا الكتاب الأخير.

و «فضيحة المعتزلة» هذا كان تحليلاً نقدياً لمذهب المعتزلة من وجهة نظر الشيعة الرافضة وجواباً عن كتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة». ولقد اكتشف هـ. رتر فى كتاب التاريخ لابن الجوزى المسمى باسم «المنتظم فى التاريخ» مقداراً من المقتطفات من كتاب آخر لابن الراوندى هو كتاب «الدامغ» وهو طعن فى القرآن. وقد نشرها مرفقة بترجمة لها^(٣). وبمعرفتنا لهذه النصوص كسبت الأخبار التى وردت عرضاً فى «الفهرست» لابن النديم وابن خلكان والمرتضى وغيرهم معنى جديداً. وعلى الرغم من هذا كله فإننا لا نعرف إلى الآن إلا الشئ القليل عن حياته وأطوار حياته العقلية، حتى إن تاريخ حياته ووفاته لم يثبت قطعاً.

أما الاقتباسات الكثيرة من «الزمرد» الذى فيه تجاسر ابن الراوندى

(١) القراءة الصحيحة لهذا الاسم تبعاً للأستاذ هـ. رتر، H. Ritter: Der Islam, p. 1 f. (1930) XIX اعتماداً على ابن الجوزى هـ: «ابن الريوندى». وفى كتاب

الانتصار يسمى: «ابن الروندى»، لأنها، فى النص الذى أمامنا، دائماً هكذا.

(٢) هـ. س. نيبرج: «كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد»، القاهرة سنة ١٩٢٥.

(٣) H. Ritter, Philologica, V, in, Der Islam, XIX 1930 p. 1 ff.

فى سخرية عنيفة على زعزعة ركن الأركان فى الإسلام، ألا وهو نظرية النبوة؛ أقول أما هذه الاقتباسات فمحفوظة فى «المجالس المؤيدية» للمؤيد فى الدين هبة الله بن أبى عمران الشيرازى الإسماعيلى، داعى الدعاة فى عصر الخليفة المستنصر بالله الفاطمى. ومؤيد هذا (الذى ظن منذ زمن بعيد أن كتبه قد ضاعت، ولكن أكتراها وجد منذ زمن قليل فى خزانه حسين الهمدانى) أحد الظواهر الفذة فى أدب الفاطمية. وقد ولد فى شيراز وعمل فى الأقاليم الإسلامية الشرقية إلى حوالى سنة ٤٣٨؛ ثم رحل بعد هذا إلى مصر حيث أظهر نشاطاً عقلياً وسياسياً كبيراً إلى حوالى سنة ٤٧٠ حين توفى. وهو نفس داعى الدعاة الإسماعيلى الذى حفظ لنا ياقوت مراسلاته. مع المعرى^(١). ومن بين مؤلفاته العديدة «سيرة» لنفسه هى أقدم وأثمن ما فى الأدب الإسلامى جميعه فى هذا الباب؛ وله كذلك ديوان ضخم أما أهم كتبه «فمجالسه»^(٢) وتبلغ ثمانية مجلدات تحتوى على ثمانمائة مجلس أعنى محاضرات ألقاها مؤيد فى دار العلم بالقاهرة. ومحتوى هذه المجالس متنوع أشد التنوع. ففيها يشرح مسائل العقيدة الإسماعيلية، وفيها يعالج المسائل السياسية والدينية. وفى أحيان كثيرة كان يقرأ على السامعين فصولاً من كتب إسماعيلية قد ضاعت، مضيفاً إليها تعليقات وشروحات من

(١) انظر، بعد، الفصل السابع.

(٢) إن شاء القارئ تفاصيل فى هذا الموضوع فليرجع إلى مقالة حسين الهمدانى:

The History of the Ismaili Dawat and its literature during the last Phase of the Fatimid Empire, JRAS, 1932, pp. 126 - 136.

وليراجع أيضاً: W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature (London 1933) p. 48, hr. 154.

عنده (١). فتارة يذكر نص مراسلاته مع المعري، وأخرى يعرض كتاب داع إسماعيلي، غير مذكور الاسم، فيه ردُّ على كتاب «الزمرذ» لابن الراوندى أما كتاب الداعى فمخطوط بتمامه. وما فيه من اقتباسات كثيرة من كتاب «الزمرذ» يكفى لمعرفة محتوى هذا الكتاب الأخير بدقة كافية. والمخطوطة التى أطلعنى عليها صديقى الدكتور حسين الهمدانى حديثة جداً ولكنها جيدة نسبياً؛ وما فيها من أخطاء النسخ يمكن إصلاحه بسهولة (٢). والنص التالى فى المجلد الخامس من «المجالس المؤيدية» ص ٦٣ - ٨٨.

- ٢ -

النص

المجلس السابع عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية (٢)

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله المانِّ على نوى الاسترشاد، من أهل الرشاد، الأحاد الأفراد، الذين أورثهم الكتاب. إذ اصطفاهم من العباد، وجعلهم مطفنين بنور توحيده نَارَ الإلحاد. وصلى الله على خير من مشى

-
- (١) انظر أيضاً، بعد الفصل الثامن.
(٢) واجب على أن أشكر الأستاذ الدكتور عبد العليم على مقدار كبير من تصحيحات النص.
(٣) العناوين مكتوبة فى المخطوطة بالحبر الأحمر؛ وفى أحيان كثيرة كان يغلها الناسخ

فوق الأرض المهاد، ونشأ تحت السبع الشداد، محمد أجد الأمجاد؛ وعلى وصيه على الرفيع العماد، الطويل النجاد، صفوة الركع والسجاد؛ وعلى الأئمة من ذريته غيث البلاد، المشار إليه بقوله سبحانه إنما أنت منذر، ولكل قوم هاد.

معشر المؤمنين! جعلكم الله بعلائق الدين متعلقين، ومن خشية ربهم مُشَفِّقِينَ^(١)، إنه وقع إلى أحد دعائنا تصنيف صنفه ابن الراوندى عن السنة البراهمة فى ردّ النبوات، وإبطال مراتب من أقامهم الله (تع) لتبليغ كلامه ورد الرسالات، فأجاب عنه بما رماه بقاصمة الظهر، إبطالاً لما أتى به من صريح الكفر. ونحن نقراه عليكم، ونسوق فائدته إليكم بمشيئة الله وعونه.

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الناجى من استدلال عليه بآبائائه عليهم السلام فهم له * مسلمون. المستبصر من طلب الاستبصار من جهتهم إذ الملحدون عنهم عمون، الموضح سبيل الهداية بهم ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون. وصلى الله على من ختمت نبوتهم^(٢) به خاصة وعليهم عامة، وعلى التابعين، لهم بإحسان، الذين لهم ذرية إيمان.

أما بعد، فإنه وقعت إلينا رسالة عملها ابن الراوندى وسماها «الزمرذة»^(٣) ونسبها إلى البراهمة فى دفع النبوات، وذكر فيها حججا يحتج بها مثبتوها فى إثباتها، وحججا يحتج بها نافوها^(٤) فى نفيها، فوقع الغنى

(١) سورة ٢٣ : ٥٧.

(٢) نبوتهم: فى الأصل، بنيتهم.

(٣) الزمرذة: فى الأصل الزمردة.

(٤) نافوها: فى الأصل، نافروها.

(*) ص ٦٤.

عن إعادة قول المثبتين الذين هم إخواننا في الدين، ووجب اقتصاص أقوال النافين والإجابة عنهم بما نستمد التوفيق فيه من رب العالمين (سبحنه).

«قال ابن الراوندى»^(١): «إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وإنه هو الذى يُعرف به الرب ونعمه ومن أجله صح الأمر والنهى والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتى مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر فساقط عنا النظر فى حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنيا بما فى العقل عنه؛ والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما فى العقل من التحسين والتقبيح و* الإطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته». هذا فص كلامه.

الجواب وبالله التوفيق: أما قوله: ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، فنقول: إنه قَطُعٌ على قول لم يحرره. وذلك أن العقل كامن فى الصورة البشرية كـمون^(٢) النار فى الزناد، فلو بقى ما بقى فى مضماره عادماً لمن يستخرجه ويستدرجه لم يقع انتفاع به كالنار الكامنة فى الحجر والحديد لا يُستنفع بها ولا يُحظى بطائل من خيرها، اعدمت القادح. والذى يقع من الفعل المكمّن فى الصورة الأدمية موقع قادح الزناد هم الأنبياء صلى الله عليهم الذين دفعهم هذا الدافع وأنكر مقاماتهم،

(١) قال ابن الراوندى: غير موجود بالاصل.

(٢) كـمون: فى الأصل، كـون.

(*) ص ٦٥.

فهم أولى بأن (١) يسموا عقلاً، لاستخلاصهم العقول من الصورة البشرية وإخراجهم إياهم من حد القوة «إلى الفعل» (٢)، وهم نعم الله سبحانه على خلقه والذين بهم يصل العبد إلى معرفة ربه، فليعكس المسألة ير فيه خيراً كثيراً.

وسوى (٣) هذا فيقال للمدعى إنه بجناح عقله يجد فى آفاق المعارف مطاراً، ويقيم (٤) لنفسه من المجد بمعرفة مغيبات الأمور مناراً: معلوم أن صورتك الجسمية مخلوقة مهيأة للنطق، مقصود بها ما يقصده صانع البوق والأشياء المصوتة فى صنعته من تجويف أو توسيع موضع وتضييق * موضع، وتخليص الصوت من ضيقة الحلقوم وتقبله باللهة والعبارة عنه باللسان وتفصيله بالشفقتين وتصيير الأسنان عوناً عليه. فيا من أزيحت علة فى هذه ص ٦٦ الأدوات كلها ما منعك عن أن تقوم بعد ذلك من تلقاء نفسك متكلماً، وعن مستدرج الكلام منك لفظاً لفظاً مستغنياً؟ فإذا لم تنهض للكلام الذى هو أقرب متناولا إلا بمنهض، فكيف تنهض بعقلك إلى معرفة التوحيد ومعالـم الدار الآخرة إلا بمنهض، وذلك المنهض هو النبى صلى الله عليه وآله الذى تنكره وتجد نبوته وتقول إن فى عقلك ما يغنى عنه؟

وكلام آخر: معلوم أن فى البصر (٥) صنع الله سبحانه فى ظاهر

(١) بأن فى الأصل، أن

(٢) إلى الفعل: سقط فى الأصل.

(٣) وسوى: سوا.

(٤) ويقيم أو يقيم.

(٥) فى البصر: يجب حذف «فى»؟

(*) ص ٦٦.

الصورة يبصر به الإنسان مبصرات الدنيا، والعقل صنعه سبحانه فى باطنها يبصر به الأمور المعقولة الغائبة عن الحس، وتأملنا البصر إذا قام ليبصر لا ينهض بنفسه إلا بحامل يحمله خارج عنه من ضوء شمس أو قمر أو نار، وإذا عدم الجال من هذه الأصناف المذكورة لم يبصر شيئاً وإن كان فى غاية الصحة والقوة، فوقع الحكم من ذلك على أن العقل إذا نهض للمعالم الخفية عن الحس احتاج كذلك إلى حامل يحمله ونور من خارج بإزاء الشمس والقمر والنجوم والنار، فإلا لم يجد * نفوذاً فى أقطار سموات المعلومات، وإن كان العقل فى غاية الصحة والقوة، فذلك النور الخارج الحامل للعقل والمريش لسهمه والمنفذ ^(١) له فى أقطار السموات والأرض هو النبى صلى الله عليه وآله أنت له منكر وبه جاحد.

وسيتلى عليكم ما بقى فيما يلى هذا المجلس. جعلكم الله من التابعين للأدلة، كما جعلكم نخبة أهل الملة، والحمد لله الذى هدانا لهذا لقصد السبيل، وعصمنا من الضلال والتضليل، وصلى الله على رسوله المبعوث بالحق المبين والكتاب المستبين، محمد الشافع فى أمته يوم الدين؛ وعلى صنوه ابن عم الرسول وزوج البتول، على بن أبى طالب صاحب التوكل؛ وعلى الأئمة من ذريته الأبرار، الرفيعى ^(٢) الأقدار، وأعراف الله بين الجنة والنار، وسلم تسليمًا، حسبنا الله ونعم الوكيل.

(١) المنفذ: المنفذ.

(٢) الرفيعى: الرفيع.

(*) ص ٦٧.

المجلس الثامن عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذى هدانا لهذا الذى كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله عليه وعلى آله الصراط المستقيم، وأتاه سبعا من المثاني والقرآن العظيم، وجعله لسان صدق أبيه إبراهيم، وأيده بوصى جعله لأمثال شرعه الترجمان، يتوجه نحوه معنى القول من الرحمن، الرحيم الرحمن، علم القرآن * ، خلق الإنسان علمه البيان على بن أبى طالب الذى هز أعطاف المنبر إذا أطلق من فوقه اللسان، وزلزل منكب الميدان، إذا غشى الميدان، صلى الله عليهما، وعلى الأئمة من ذريتهما، الذين رفع الله لهم المكان، وأتاهم بوارثة جدهم العز والسلطان.

معشر المؤمنين! جعلكم الله من إذا استعان به أعان، وزادكم بصيرة بنور الإيمان، قد أتاكم شعبان شهر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله الذى عظم شأنه، وأعلى على مكان الأنبياء مكانه، بشيراً بين يدي شهر رمضان، الذى هو شهر الله سبحانه، فطهروا أجسامكم فى هذه الأشهر المباركة من درن المعاصي، وتحرزوا بالعبادتين العلمية والعملية مالك النواصي، ولا تمرن بكم من ساعاتها ساعة، إلا وقد طرزت أكمامها من طاعتكم طاعة.

وقد سمعتم ما قرئ عليكم من الجواب فيما احتج به ابن الراوندى فى إبطال النبوات وتعطيل الرسالات، ووعدتم بسوق باقية إليكم ونشر الفائدة عليكم، تهذيباً لنفوسكم وإصلاحاً لأديانكم، وعصمة من الاغترار بفساد المفسدين والحاد الملحدين، وتثبيتاً على ما تستوجبون به نعم الله

(*) ص ٦٨.

تعالى الباطنة والظاهرة، يثبت * الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة.

قال المجيب: معلوم أن الناس متفاوتون فى عقولهم تفاوتاً عظيماً، فقوم نسناس لهم من الإنسانية صورتها قط، وقوم سكان جبال ومواقع غامضة ورعاة بقر وغنم وهم أصلح حالاً فى قربهم من سكة العقل، وقوم هم عامة البلدان وهم أقرب حالا، وقوم خواص، وقوم علماء وأخيار؛ فلا يزال الشئ يُخْلَص وَيُنْسَبُك حتى ينتهى إلى الصفة التى لا يشوبها الكدر وهم الأنبياء عليهم السلام الذين تتكبرهم أيها الجاحد وتُجحد مقاماتهم؛ فهم يقبلون على تابعيهم فى استخلاصهم من الكدر وإحالتهم إلى جوهر الصفاء، ويؤثرون فيهم تأثير الجمر فى الفحم الأسود المظلم بإحالتهم إلى جوهره وإفادته من نوره وتخليصه من سواده. وبعض هذا البلاغ جواب لمن انتهج مناهج الصواب دون من طبع الله على قلبه وجعل على بصره غشاوة.

وأما قوله: إن الرسول (عليه السلام) أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة وغسل الجنابة ورمى الحجارة والطواف حول بيت (١) لا يسمع ولا يبصر والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران، وهذا كله مما لا يقتضيه عقل فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق * بين أبى قبيس وحري، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت، وقوله بعد ذلك إن الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته فلم أتى بما ينافره إن كان صادقاً.

(١) بيت: البيت.

(٥) ص ٦٩.

(٥٥) ص ٧٠.

فنقول وبالله التوفيق: إن الرسول صلى الله عليه وآله بعثه الله سبحانه لينشأ النشأة الآخرة كما أن الوالدين ينشأن أولادهما النشأة الأولى. فنعتبر (١) أحوال الوالدين وأفعالهما بمواليدهما ونحمل قضية الرسول عليه السلام <عليهما> ونزن بميزانهما (٢). وقد وجدنا الوالدين موضوعهما قطع الأولاد عن العادة البهيمية، وكسبها (٣) الأخلاق الإنسانية، استخلاصاً للنطق منها وهو ما يقع الفرقان به بين البهائم وبينها (٤). وإفادة للحياة وحسن الشرائع التي لا قبل للبهايم بمثلها؛ ولو أنهم كفوا عن رياضتهم هذه الرياضة لخرجوا أشباه البقر والغنم. نقول إن الأنبياء صلوات الله عليهم يسلكون بتابعيهم الذين ينشأونهم النشأة الثانية للدار <الآخرة> (٥) مسلك الآباء والأمهات بولادهم فيخرقون عليهم العادات الطبيعية ويعلمونهم الأخلاق الملكوتية و <لما> (٦) كان خارجا عن العادات الطبيعية أن يقوم أحد إلى طهارة ويتوجه إلى قبلة ويقوم بصلاة يقصد بجميعها عبادة ربه سبحانه؛ أوجب الرسول صلى الله عليه وسلم * ذلك كله خرقا للعادات (٧) الطبيعية

(١) أولادهما: أولادهما، فنعتبر: فتعتبر.

(٢) ونحمل: وتحمل. عليهما: سقط في الأصل. ونزن: ونزن. بميزانهما: بميزانهما.

(٣) وكسبها: وكسبها. منها: منها.

(٤) بينها: بينها.

(٥) الآخرة: سقط في الأصل.

(٦) لما: سقط في الأصل.

(٧) للعادات: للعادات.

(*) ص ٧١.

وتمييزاً للصُور البشرية: بأن تقوم فى كل يوم وليلة خمس أوقات لعبادة ربها والاعتراف بنعمة معبودها والاستمداد من رحمة ربها؛ وأوجب عليها زكاة مالها ليعود بفضل ما عند غنيها على فقيرها خرقاً للعادات البهيمية؛ وأوجب أن تصوم شهراً عبادة لربها خرقاً للعادات البهيمية العاكفة طول زمانها على علفها؛ وأوجب حج بيت الله الحرام، ومثل ذلك على من يريد الوصول إلى محبوبه فيحتاج أن يقطع إليه الشقة ويحتل دون الوصول إليه المشقة وجعل فيه الإحرام والإحلال والطواف والسعى والوقوف بعرفات وغير ذلك أوضاعاً حسنة حكيمة يعرفها الراسخون فى العلم خلاف ما ظنه الملحد فقال فيه ما قال.

وفيما أوردناه كفاية لمن كان منصفاً لنفسه محكماً لعقله. وسنورد عليكم ما بقى من السؤال والجواب فيما يلى هذا (١) المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم ممن يستعين به من الشيطان الرجيم، ويمشى بالاستدلال بأدلة دينية سوياً على صراط مستقيم. والحمد لله الذى سما عن مسمى الأوهام، وعلا عن معراج الأفكار إليه والأفهام. وصلى الله على نبيه المختوم به النبوة أحسن الختام، محمد خير الأنام وعلى وصية القرم * الهمام على بن أبى طالب ضرّاب الهمام، وكشاف الكرب العظام، وعلى الأئمة من ذريته الصفوة الكرام الذين افترض طاعتهم وولاءهم نو الجلال والإكرام وسلم تسليماً؛ حسبنا الله ونعم الوكيل.

(١) هذا: من.

(*) ص ٧٢.

«المجلس التاسع عشر من المائة الخامسة من المجالس

المؤيدة (١)»

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله مبدع ذى العرش المجيد الذى خرس اللسان عنه فى تجريد التوحيد، إذ كان أجلاً ما ينعت به من نعوت العبيد. وصلى الله على أشرف من لاح له بارق الوحي والتأييد، محمد صاحب المقام المحمود وعلى صنوة العميد، وباعة المديد، وبأسه الشديد على بن أبى طالب صفوة العلى المجيد؛ وعلى الأئمة من ذريته السادة الصيد، الأمجاد الأجويد. «معشر المؤمنين» (٢) جعلكم الله ممن وفقهم للقول السديد والفعل الرشيد. قد سمعتم ما قرئ عليكم من أسئلة (٣) الملحد وأجوبتها ما يهتك أسرار الملحد، وينظم شمل أبناء الدين، المهتدين بالأنبياء عليهم السلام المؤيدين؛ ونحن نتلو عليكم ما بقى من السؤال والجواب بما نسأل الله تعالى الهداية فيه للرشاد والصواب.

قال الملحد فى شأن المعجزات والدفع فى وجوها: إن المخاريق شتى. وإن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته ويدق عن المعارف * لدقته وإن أورد أخبارها بعد ذلك عن شذمة قليلة يجوز عليها المواطأة فى الكذب. فالجواب عن ذلك: أن المحققين لا يستصحون النبوات إلا من

(١) غير موجود بالأصل.

(٢) معشر المؤمنين : غير موجود بالأصل.

(٣) أسئلة : أسئلة.

(*) ص ٧٣.

المعجزات العلمية دون «تسبيح» (١) الحصى وكلام الذئب وغير ذلك مما هو طَلَبَةُ (٢) من قصرُ باع علمه وفهمه مشفوعة تلك بالنصوص كما قال سبحانه حكاية عن المسيح عليه السلام: «وَمُبَشَّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ» فهذا هو النص الجلى الذى كان ينتقل خبره (٣) من واحد إلى واحد حتى انتهى إلى بحيراء الراهب الذى كان التقى (٤) بأبى طالب وهو مسافر يومئذ إلى الشام، ومحمد صلى الله وآله فى صحبته فقال له: إن ابن أخيك هذا هو النبى الذى بشر به المسيح عليه السلام؛ فاحذر (٥) عليه من اليهود أن يغتالوه. فلما ظهر النبى صلى الله عليه وآله تسرع إليه سلمان الفارسى من فارس مسلما له ومومنا به من دون معجزة أقامها؛ وأمنت به خديجة بنت خويلد وعلى بن أبى طالب وأبو بكر بن قحافة، ولما أظهر يومئذ معجزاً؛ وهذه عمدة النبوات وقانونها. وأما تسبيح الحصى وكلام الذئب وما جرى مجراهما فلا ينكره العقول. فأما من كانت نفسه أشرف النفوس فجسمه بمجاورة * نفسه أشرف الأجسام، ومن كان فى نفسه وجسمه بهذا الكمال فى الشرف لم يكن مستحيلاً أن يصدر عنه ما يخرق العادة من إعجاز لا قِبَلَ للبشر بمثله.

(١) تسبيح : سقط من الأصل.

(٢) طلبية : طلبته، مشفوعة.

(٣) خبرة: خيرة.

(٤) التقى: التقا.

(٥) فاحذر: فاحذره.

(*) ص ٧٤.

وأما قوله فى القرآن: إنه لا ىمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة إلى حيث قال: وهب أن باع فصاحته طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين (١) لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم؟

فالجواب عن ذلك: أن الكلام ألفاظ مقترنة على معان ملائمة لها، والكلام كالجسد والمعنى فيه روحه. ومعلوم أن الأجساد من حيث كونها أجساداً لا تتفاوت تفاوتاً كثيراً؛ فإنها وإن رجح بعضها على بعض من حيث استقامة النظم وحسن الهندام فهو أمر قريب، وليس كذلك التفاوت من جهة النفوس التى هى المعانى. فإن نفساً واحدة تقع بوزان الخلق كلهم من حيث افتقار النفوس إليها والحاجة إلى الامتياز (٢) منها. والقرآن فهو كلام هو بمثابة الجسد ومعناه روحه الذى كنى الله سبحانه عنه (٣) بالحكمة، فلم يذكره فى موضع من الكتاب إلا قرنه بالحكمة، وقد قاربت أياها الخصم بالإقرار * بكونه معجزاً من حيث لفظه للعرب الذين هم أهل اللسان، ثم أردفته بقولك: فما الحجة على العجم الذين ليسوا من اللسان فى شىء؟ فنقول: إن فى معناه المكنى عنه بالحكمة التى قدمنا ذكرها ما يقوم به الحجة على كل من تفتق بالكلام لسانه على جميع اللغات وسائر (اللغات) العبارات، والحجة فيه أن ما كان ظاهره الذى هو بمنزلة الجسد الذى لا يتفاوت بعضه على بعض كثير تفاوت بهذه المثابة من الإعجاز، فما يقال فى معناه الذى هو بمنزلة نفس شريفة تفتقر النفوس إليها كلها، فأن موقعها من الإعجاز.

(١) الذين : الذى.

(٢) الامتياز : لعله الانقياد (لعله : الامتياز).

(٣) عنه : سقط فى الأصل قارئ س ٧.

(*) ص ٧٥.

وسيتلى عليكم ما بقى فيما يلى هذا المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم الله ممن انتفع بسمعه ويصره وجرى من الدين على أحسن منهاجه وأيسره (١)، والحمد لله الذى علا عن أن يكون موهوماً، وسما عن أن يكون معلوماً أو موسوماً وصلى الله على من جعله للعالمين نذيراً، وأقامه فى سماء الدين سراجاً وقمراً منيراً. محمد الشفيح لأمته يوم يجد كل امرئ كتاب عمله منشوراً وعلى وصيه وترجمان دينه ومظهر حججه وبراهينه، على بن أبى طالب خارق الصفوف فى يوم صفينه. وعلى الأئمة من نريته الأطهار الزاكين الأخيار، * أعراف الله بين الجنة والنار وسلم تسليماً. حسبنا الله تعالى ونعم الوكيل.

«المجلس العشرون بعد المائة الخامسة من المجالس المؤيدية» (٢)

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذى أطلع بالأئمة من آل محمد صلى الله عليه وعليهم من سماء الرسالة نجوما جعلهم لشياطين الملاحدة والزنادقة رجوماً. فلا يغلب قدر الله تعالى فى اصطفائهم غالب. فإن طلب إبدراك شئوهم فيما لهم من المادة الإلهية تعب الطالب. لا يسمعون (٣) إلى الملاء الأعلى وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ. نُحُوراً وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ. إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَلتُبَعْ شِهَابٌ ثَاقِبٌ (٤). وصلى الله على أنبياء

(١) أيسره : يسره.

(٢) غير موجود بالأصل.

(٣) يسمعون: يستمعون.

(٤) سورة ٣٧: ٨ - ١٠.

(٥) ص ٧٦.

برهاننا وأظهرهم شأنا، وأرفعهم عند الله مكانا، محمد الذي أنزل عليه قرآن؛ وعلى وصيه سيف التنزيل، ولسان التناول، على بن أبى طالب صنو الرسول، وكفؤ البتول؛ وعلى الأئمة من ذريته أعلام الشريعة، وشفعاء الشيعة، الذين اختصهم الله فى الإمامة بالدرجات الرفيعة.

معشر المؤمنين! جعلكم الله للحق نبأ، كما أبانكم عن الذين فرقوا بينهم وكانوا شيعاً. قد سمعتم ما ألقى إليكم من كلام الملحد والجواب عنه ما ينفي الشبهة، ويزيل العمى والعمه؛ ووعدتم بسوق ما بقى «من» (١) ذلك إليكم، وإفاضة الفائدة عليكم. قال الداعى فى الجواب عن رد الملحد على أية المباهلة (٢) وأسبابها ومعنى قوله سبحانه «فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٣) وما يجرى هذا المجرى من الآيات «التي» ذكرها: إنه إن كانت معانيها مستقرة بينه وبين خصمه كان له الطريق للرد عليها والدفع فى وجهها. فإن قال خصمه: إن معانيها غير ما تضمنته شروط حسابك بطل الرد كله وضاع تعب: وكمثل ذلك حكم رده على قوله: «وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ» (٥) الآية وما يعلقه (٦) بقوله «لَتَنخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ» (٧)، بأن ذلك رجماً بالقيب لا قطعاً على ما يريد كونه. فمن

(١) من. سقط من الأصل.

(٢) سورة ٣ : ٦١

(٣) سورة ٢ : ٩٤ : ٦٢ : ٦.

(٤) تلو. تتلو.

(٥) سورة ٢٩ : ٤٨.

(٦) يعلقه. تعلقه. بأن فإن

(٧) سورة ٤٨ : ٢٧.

حرص الخصم على الرد ساق تنويل (١) المقامات فى جملة غير معتبر؛ وموضع العيب فى ذلك ظاهر.

وأما قوله فى رد المعجزات التى من جملة حديث الميضاة وشاة أم معبد وحديث سُرَاقَة (٢) وكلام الذنب وكلام الشاة المسمومة؛ وما قاله فى أن النبى (صلى الله عليه وآله) دفع فى وجه ملتين عظيمتين متساويتين اتفقا على صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه فكذبهما. وإن كان سائغاً أن يُبطل ذلك الجمهور العظيم المتكاثر العدد وينسبها إلى * الإفك والزور كان رد الشرذمة القليلة من نَقْلَة (٣) هذه الأخبار عنه أمكن وأجوز. بحجة الوضع الذى وضعه والقانون الذى قننه فى المباينة والمكابرة.

فالجواب عن ذلك: أننا كنا سقنا إلى القول فى شأن هذه الأمور وكونها مستغنى عنها عند خواص الناس، وأن سلمان الفارسى رحمه الله عليه شق إليه أعطاف الأرض لما كان عنده من الإعلام بون أن طالبه بمعجزة، وأن خديجة بنت خويلد وورقة بن نوفل وعلى بن أبى طالب وأبا بكر بن قحافة سبقوا إلى إجابة دعوته بلا سبب من هذه الأسباب كلها، وقد غنينا عن الارتكاس فى تتبع كلامه فى ذلك بابا «بابا» وإجابته عنه. فقد أجبناه جملة واحدة.

فأما قوله: إنه دفع فى وجه أمتين عظيمتين اتفقا، على تضادهما، فى صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه وكذبهما على كثرة العدد ووفور السواد فتكذيب نقلة أخبار معجزاته أولى فتولى أخذاً على منهاجه وبناء على أساسه فالجواب عن ذلك قول القائل:

(١) المقامات: المقامات.

(٢) معبد: معبد. سُرَاقَة: سواقة.

(٣) نقلة: ناقلة؛ قارن ص ٩٠ س ٩.

(*) ص ٧٨.

فكم من غائب (١) قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم (٢)

موضوع كلام المتكلم فى كون المسيح عليه السلام بشراً يأكل *
الطعام فى مضماره وجوب الموت والقتل عليه وجميع ما يعرض للصور
البشرية، قال القائل أو لم يقل. وفى مضمار (٣) قول القائل إنه كان إلهاً نفى
الموت والقتل عنه، قال القائل أو (٤) لم يقل. وقوله سبحانه «وما قتلوه وما
صلبوه» إخبار عن حقيقة حاله أنه عند الله سبحانه حى مرزوق يوافق ذلك
قوله فى موضع: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ
أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (٥). وهو كما قدمنا ذكره إخبار عن حقيقة حالهم
دون مجازها، والعقلاء يطلقون القول على العالم الفاضل العاقل أنه حى وإن
كان ميتاً، وعلى البليد الجاهل أنه ميت وإن كان حياً. وإذا كانت الصورة
هذه فقد تعلق الملحد بما لا علاقة له به.

وسيتلى عليكم ما بقى فيما يلى هذا المجلس بمشيئة الله وعونه.
جعلكم الله ممن نزه عن الشُّبُه دينه. وأخلص فى يقينه. والحمد لله الذى
احتجب عن درك الأوهام، وقدرته فى مصنوعات خافقة الأعلام. وصلى الله

(١) غائب: غائب.

(٢) هذا البيت للمتنبى. انظر ديوانه طبع ديترتسى (برلين سنة ١٨٦١) ص ٣٣٩.

وكم من غائب قولاً صحيحاً	وأفته من الفهم السقيم
ولكن تأخذ الأذان منه	على قد القرائح والعلوم

(٣) مضمار: مضماره.

(٤) أو : أم

(٥) سورة ٢ : ١٦٩.

(*) ص ٧٩.

على رسوله خير الأنام، محمد الآتى بدين الإسلام، الداعى إلى دار السلام؛ وعلى وصيه الصوام القوام، على بن أبى طالب أسد الضرغام؛ وعلى الأئمة من دينه الكرام، عليهم وعليه أفضل التحية والسلام؛ وسلم * تسليما، حسبنا الله ونعم الوكيل.

المجلس الحادى والعشرون من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله خالق الإنسان وفاتق اللسان، منه بالبيان. فبجسمه مشقوق من طينه الأنعام، وبنفسه متجوهر تجوهر الملائكة الكرام فإن صبا إلى الأعلى، لحق بالأعلى؛ وإن أثر الحياة الدنيا، لحق بالسفلى. يقول الله سبحانه ذاماً لمن نكس صورته من الجاهلين: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ^(١)» وصلى الله على أشرف نوى الإحساس حساً وأجل نوى النفوس نفساً، محمد الطالع من سماء الرسالة شمساً؛ وعلى قمره المنير، وصى دينه والوزير، على ابن أبى طالب المفروضة طاعته فى يوم الغدير. وعلى الأئمة من ذريته السادة القادة. الشهداء على الناس من قبل عالم الغيب والشهادة.

معشر المؤمنين! حيّاكم الله من فضله بالزيادة، وختم أعمالكم بالسعادة؛ قد سمعتم ما قرأى عليكم من مناظرات الملحد والإجابة عنها بما يرميه بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ^(٢) ويجعل كيدهم فى تضليل^(٣). وأنتم تسمعون باقى أسئلته^(٤) وأجوبتها.

(١) سورة ٣ : ١٦٩.

(٢) سورة ١٠٥ : ٤.

(٣) قارن سورة ١٠٥ : ٢.

(٤) أسئلته : أسئلته.

(*) ص ٨٠.

قال الملحد: إن الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى في يوم بدر لنصرة النبي (صلى الله عليه وآله) بزعمكم * كانوا مفلولى الشوكة قليلى البطشة على كثرة عددهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين، فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلا. وقال بعد ذلك: أين (١) كانت الملائكة فى يوم أحد لما توارى النبي (صلى الله عليه وآله) ما بين القتلى فزعا؛ وما باله لم ينصروه فى ذلك المقام!!؟

فالجواب على ذلك: إن الكلام خاص وعام، وإن العوام الذين لا يعرفون غير الأجسام والأشخاص إذا خطبوا عن جوهر الملائكة وتعريفهم من الطين وتجردهم عن الأشخاص تخبّلوا وتزلزلوا (٢)؛ وإذا كان النبي صلى الله عليه وآله مبعوثاً إليهم ومنذوباً (٣) لسياستهم فلا بد له من أن يكلمهم بما يعرفون وعلى حسب ما تسعه قوة قبولهم واحتمالهم، يدرجهم قليلاً قليلاً إلى كلام الحقائق وعلم الدقائق. وهذا من جلاله النبوة والنبي صلى الله عليه وآله بأن يتكلم بلسان واحد فيأخذ منه العقل بنصيبه. وقد وضعهم (٤) الملحد من حيث أراد أن يضعهم. ليَجْعَلَ الله كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا. وفى ذلك أعنى فى (٥) حديث الملائكة من أسرار الحكمة، وهو خاف عليه ومعلوم أن القادر على قبض الأرواح مستغن عن إسراء السرايا للمقاتلة، وإنما هذه رموز.

(١) أين : لئن.

(٢) تخبّلوا : تخيلوا .

(٣) منذوباً : مندرجه.

(٤) وصفهم : وضعهم.

(٥) فى : من.

(*) ص ٨١.

* وأما قوله فى إخبار النبى (صلى الله عليه وعلى آله) عن بيت المقدس وإعطائه علامته للناس إنه مَخْرَقٌ بذلك لأنه يمكن مسيرة إليه من مكة ومشاهدته له والعودة من ليلته لقرب المسافة بين مكة وبينه، فالجواب أن بصيرة الملحد فى علومه مثل بصيرته بالطريق ما بين مكة وبيت المقدس وكفى بذلك جهلاً وسخنة عين.

وأما حكايته عن بعض دافع النبوات: أن الكلام مستعمل عن الوالدين صاعداً قرناً فقرناً إلى ما لا نهاية له فليس للخلق أول. فهذا كلام من ترقى من حد دفع النبوات إلى القول بقدوم العالم. وشبه ذلك بأصوات الطيور وبلوغها غرضها فيه، وأنه إذا كان موجوداً فى الطيور ما يفعل ذلك كان فى الناس أمكن وجوداً. فهذا تشبيه باطل لأن أصوات الطيور وسباحة الإوز وتعلق الطفل المرضع بالثدى مما ذكر جميعها طبيعة فيها والكلام لا يصح إلا بمكلم أو مفهم؛ وهذا غلط كبير.

وأما قوله لمن يقول بالنبوات: خبرونا عن الرسول كيف يفهم ما لا تفهمه الأمة. فإن قلتم إنه بإلهام ففهم الأمة أيضاً بإلهام، وإن قلتم بتوقيف فليس فى العقل توقيف. فالجواب عن ذلك: أن جسد الإنسان ** أكثره لحم وقلبه لحم يجانس جملة جسده بالحمية. غير أنه بيت الحياة والفضل، وعنه تنتشر الحياة فى الجسد كله. وهذا أمر مشهور. وكذلك مثابة الرسول صلى

(*) ص ٨٢.

(**) ص ٨٣.

اللّٰه عليه وعلى آله فى الناس، محله محل تلك القطعة من اللحم من الجسد كله التى هى أميره ورئيسه وبيت حيوته (١) ومستمدّها من معدنها ومفرقتها فيه وفى أعضائه وأعضاله.

وأما قوله فى النجوم : إن الناس هم الذين وضعوا الأرصاد عليها حتى عرفوا مطالعها ومغاربها ولا حاجة بهم إلى الأنبياء فى ذلك، فلو كان الناس قادرين على مثل ما قاله لكانوا قاصرى القدرة عن الكلام (٢). فهم عن وضع الأرصاد على النجوم أعجز لولا النبى الذى يخبر عن السماء.

وسيتلى عليكم ما بقى فيما يلى هذا المجلس بمشيئة اللّٰه وعونه. جعلكم اللّٰه ممن نزّهه عن الشك والشرك، وفرق بينه وبين أهل الزور والإفك. والحمد لله الذى نزل بالحق قرآنه، ووضع للقسط ميزانه، وصلى اللّٰه على رسوله الذى شيد فى الرسالة بنيانه، محمد الذى رفع فوق مكان الأنبياء مكانه؛ وعلى وصيه الذى وفاه بنفسه فى الكريات وصانه، على بن أبى طالب الذى * أتاه اللّٰه من لدنه سلطانه، وجعله بين الحق والباطل فرقانه؛ وعلى الأئمة من نريته الذين جعلهم اللّٰه فروع المجد وأغصانه، أئمة يلى كل منهم فى زمانه، وسلم تسليمًا، حسبنا اللّٰه ونعم الوكيل.

(١) حيوته : حيوتها.

(٢) القدرة عن الكلام: الكلام عن القدرة.

(*) ص ٨٤.

المجلس الثانى والعشرون بعد المائة الخامسة من المجالس المؤيدية

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذى جعل موضوع الدنيا على
الصفو والإكدار، والتأليف بين الأطهار والأقذار، والمتقين والفجار، لعله أوجب
تكوُّنها فى هذا المضمار، فلا يحيط بها علماً إلا نوى الأيدى والإبصار،
المستمدون من مشكاة الأنوار. وصلى الله على أرفعهم قدراً فى الأقدار،
محمد المصطفى المختار، المبعوث بالإعذار والإنذار، وعلى وصيه على
الكرار، قسيم الجنة والنار؛ وعلى الأئمة من ذريته الأبرار، نوى المجد
المتعالى النار.

معشر المؤمنين! جعلكم الله من المقتنين منهم للكثار، والمتلقين
لأوامرهم بالانتمار. وورد فى الأخبار: أن الغول خلق يفتال الناس ويهلكهم
ويرمى فى الآجراف والآبار، وأن كثرة بأسه على الأعزاب والصبيان. وجاء
فى الخبر بتصديق ذلك : لاتغول الغيلان إلا الأعزاب والصبيان. وقالوا إن
سبب * ذلك أن تظهر فى صورة المرأة الحسناء، وتعرض للأعزاب فتحركهم
الشهوة فيتبعونها فتتكب بهم عن الطريق الجادة إلى المجاهل حتى ترميهم
فى البئر أو الجرف. ويؤثر عن النبى صلى الله عليه وآله: إذا تغولتكم
الغيلان فاذنوا بالصلاة تهتدوا (١) إلى الطريق. وهذه كلها أمثال مضرورية؛
والمعنى فيها أهل الإلحاد والزنادقة الذين يفتالون الناس بصددهم عن سواء

(١) تهتدوا: تهدوا (قارن س ٦ ص ٩٧)

(*) ص ٨٥.

«السبيل» (١) ورميهم فى أطباق جهنم والمعنى فى القول أن كثرة (٢) سطوتهم على الأعزاب والصبيان أنه يتبع من لم يثبت له قدم من جهة العلم، فهو نو صبوة وحدائة فى دينه، وأما تمثله بالمرأة الحسناء فإنه عنى به أنه تمثل له بصورة (٣) الدنيا التى تتشبه بالمرأة الحسناء والأعزاب طالبوها ومشتَهِون لها. ويقال «فى» (٤) الخبر: إن المسيح عليه السلام اعترضت له الدنيا فى صورة امرأة حسناء ذات حلل وحلى وجمال، فقال لها: ما أنت؟ قالت أنا الدنيا: قال: وما هذه الخرق؟ قالت: هى زخارفى. أُغْرِ بِهَا أَزْوَاجِي وَخَطَابِي قال لها: انظري هل أنا من أزواجك أو خُطَّابِكَ. فقالت: لا، ولكنه لا بد لك من نظرة إلى. قال المسيح ع م: قد طَلَقْتُكَ ثَلَاثًا، قال أهل التفسير: عنت بقولها لا بد لك من نظرة * إلى [عنت به] أن طعامك وشرابك وثيابك كله منى. وكمثل ذلك قول أمير المؤمنين على بن أبى طالب صلوات الله عليه: يادنيا طَلَقْتُكَ ثَلَاثًا. أوردنا ذلك (٥) أنه كله تأكيد لقولنا: لا تقول الغيلان غير الأعزاب والصبيان. وأما قول رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا تَفَوَّلْتُمْ الْغِيلَانَ فَأَذْنُوا بِالصَّلَاةِ تَهْتَبُوا لِلطَّرِيقِ، فالمعنى فيه أنه إذا اعترض ملحد أو زنديق أو أحد من رؤساء الضلالة يريد أن يصدكم عن سواء السبيل فأذنوا

(١) السبيل : سقط من الأصل (قارن س ٨ من ٩٧)

(٢) كثرة : كثر (قارن س ٥ من ٩٦).

(٣) بصورة : صورة .

(٤) فى : سقط فى الأصل.

(٥) أوردنا ذلك إلخ : النص غير واضح؛ ولعله يجب أن يقرأ «لأنه» بدلا من «أنه».

(*) من ٨٦.

بالصلاة، يعنى عودوا إلى فناء الدعوة التى هى دعوة الحق والمؤذنين الذين هم الدعاة إلى الله بإذنه والعلماء والريائيين، تهتدوا إلى الطريق وترشّدوا وتعصّموا من كيد الشيطان.

وكان أورد عليكم من كلام الملحد ابن الراوندى والجواب عنه ما بقيت منه بقية يسيرة ووعدتم بسوقها إليكم وإيرادها عليكم.

قال ابن الراوندى على سبيل الهزء: إنه يلزم من يقول بالنبوة أن ربهم أمر الرسول أن يُعلمهم صوت العيدان؛ وإلا فمن أين يعرف أن أمعاء الشاة إذا جفّت وعلقت على خشبة فضربت جاء منها صوت طيب؟!

فالجواب عن ذلك أن الغرض فى هذا القول الشناعة القبيحة وإلا فالشئ موضوع * على أصل قوى. قال بعض الحكماء: لا يصح أن يحصل عندنا شئ ولما يكن أصله موجودا (١) فى الخلقة. فإنه لما كانت للحركات أصوات وجب أن تكون (٢) حركات الأفلاك التى هى أصل الحركات أطيب الأشياء أصواتا فإن الأغاني استحسنت منها، وقُدّرت على هيئتها بالحكمة المستفادة من الأنبياء عليهم السلام وإلا فمن أين؟!

وقد سقنا جواب الرسالة المرسومة «بالزمرذة» (٣) وهى خزفة مكسورة حسبما فتح الله تعالى لنا فيه، ونحن نقول قولاً يشهد الله سبحانه على حقه

(١) موجوداً: موجود.

(٢) تكون: يكون.

(٣) بالزمرذة : بالزمردة.

(*) ص ٨٧.

وصدقه؛ إن ابن الراوندى الذى عمل الرسالة مصيبيته بعقله أعظم من مصيبيته بدينه، فإنه تتبع الأنبياء عليهم السلام. الذين هم ملوك الديانات، بالنقص، ومعلوم أنه لو كانوا على ما يقوله الملحدون مبطلين فى النبوة، لكان فيهم من المنفعة الظاهرة فى سياسة الخلق وتحصين دمائهم وأموالهم ومنع قوتهم (١) عن ضعيفهم ما يمنع عن تنقُّصهم وتلبُّهم. وتوكيل هذا الملحد عن البراهمة فى هذا الباب بزعمه لا يوجب له منهم ثواباً فى الدنيا ولا فى الآخرة، بل المحصول منه إحداد شغار القتل لنفسه لو كان حياً وألسن اللعن والخزى إليها ميتاً. فإن الذى أتعب خاطره * وسره فى شئ يكون نتيجته فى الحياة الذل والقتل، وفى الممات الخزى واللعن، لخاسر الصفقة ظاهر الشقوة: قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ (٢) بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً الَّذِينَ ضَلُّ سَعْيُهُمْ فى الحياة الدنيا وهم يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً (٣).

جعلكم الله من الملحدین براء، ولأوليائه أولياء. والحمد لله الذى سمك للدين سماء وشيد له بناء. وصلى الله على من حل فى النبوة قرارة الشرف، وتبوأ من المجد فى أمنع الكتف: محمد الآتى بمعانٍ مؤتلفة فى قول مختلف؛ وعلى وصيه الذى عنده علم الكتاب وفصل الخطاب: على بن أبى طالب أسد يوم الطعان والضراب؛ وعلى الأئمة من ذريته كهف الولى، وعصر النجى، والنجوم المهتدى بها فى ظلمات البحر اللجى؛ وسلم تسليماً حسبنا الله ونعم الوكيل.

(١) قوتهم : قوتهم.

(٢) ننبئكم : أننبئكم.

(٣) سورة ١٨ : ١٠٣ - ١٠٤.

(*) ص ٨٨.

٤- شذرات كتاب «الزمرد»

لا يبدو مؤلف المجالس فى النص السابق إلا قليلا. إذ ليس له إلا الديباجة والخاتمة فى كل مجلس. وهما يحتويان على حمد الله والصلاة على النبى والإشادة بعلى وأئمة الفاطمية الذين يعينهم وعظ مؤيد. إلا أن ديباجة المجلس الأخير (رقم ٤٢٢) طويلة مفصلة فيها يشبه الملاحدة والزنادقة، ومن بينهم ابن الراوندى بالغيلان التى تفتال الناس وتضلهم سواء السبيل. ولكى يحذر سامعيه منهم ويُبَيِّن لهم كيف يتقى المرء حججهم يقرأ مؤيد عليهم كتاب الداعى.

وهذا الكتاب يشغل الجزء الأكبر من المجالس رقم ٤١٧ إلى ٤٢٢. وما يردُّ به فيه على أقوال ابن الراوندى أعظم بكثير مما اقتبسه من كتابه. وهانذا أورد قطعاً مختارة من كتاب الداعى: فمن رقم ٣ إلى رقم ١٨ اقتباسات مباشرة من كتاب «الزمرد»؛ أما رقم ١٠ فهى أقوال للداعى على مواضع من الكتاب لا تقتبس بنصها؛ بينما رقم ١ ديباجة مؤيد، ورقم ٢ مقدمة الداعى، ورقم ١٩ نظرة عامة للداعى على ابن الراوندى وكتابه. ونختم ذلك باقتباسات أخرى من كتاب «الزمرد» مأخوذة من مؤلفين آخرين، خصوصاً الخياط وابن الجوزى.

معشر المؤمنين^(١): جعلكم الله بعلائق الدين متعلقين؛ ومن خشية ربهم مُشْفِقِينَ^(٢). إنه وقع إلى أحد دعائنا تصنيف صنفه ابن الراوندى عن السنة البراهمة فى رد النبوات، وإبطال مراتب من أقامهم الله (تع) لتبليغ كلامه، ورد الرسالات. فأجاب عنه بما رماه فيه بقاصمة الظهر^(٣)، إبطالاً لما أتى به من صريح الكفر. ونحن نقرؤه عليكم، ونسوق فائدته إليكم بمشيئة الله وعونه (ص ٧٩، س وما يليه).

[قال الداعى]: وإنه وقعت إلينا رسالة عملها ابن الراوندى، وسماها «الزمرذة»^(٤)، ونسبها إلى البراهمة فى دفع النبوات. وذكر فيها حججا

(١) بهذا يخاطب السامعين، فى كل المجالس؛ وكذلك فى المجالس المستنصرية المعاصرة لهاتيك والتي تنسبها التقاليد الإسماعيلية إلى بدر الجمالى (انظر «دائرة المعارف الإسلامية» المجلد الأول ص ٥٨٢ وما يليها». وانظر كذلك H. F. Hamdani, some unknown Isma'ili Authors and their works, JRAS, 1933, p. 377 وانظر أيضاً W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature (London, 1933) p. 50. Nr. 170

(٢) سورة ٢٣ : ٥٧.

(٣) انظر: Dozy, Suppl. II, p. 360.

(٤) يكاد فى جميع الكتب أن يسمى باسم كتاب «الزمرذة» (وفى «المنتظم» لابن الجوزى: زمرد)؛ أما هنا فى الشذرة رقم ١٩ فيسمى: كتاب الزمرذة (وفى المخطوطة الزمرذة). وكذلك فى «معاهدة التنصيص» (انظر نيجرج، «كتاب الانتصار»، المقدمة ص ٢٧)؛ أما أنا فقد التزمت التسمية: كتاب الزمرذة.

يحتج بها مثبتوها فى إثباتها، وحججاً يحتج بها نافوها فى نفيها. فوقع
الغنى عن إعادة قول المثبتين الذين هم إخواننا فى الدين (١)، ووجب
اقتصاص أقوال النافين والإجابة عنهم بما نستمد التوفيق فيه من رب
العالمين سبحانه. (ص ٨٠، س ٣٠ وما يليه)

- ٣ -

قال ابن الراوندى: «إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند
خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذى يعرف به
الرب ونعمه (٢)، ومن أجله صح الأمر والنهى والترغيب والترهيب. فإن كان
الرسول يأتى مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر، فساقط
عنا النظر فى حجته، وإجابة دعوته. إذ قد غنينا بما فى العقل عنه.
والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما فى العقل من التحسين
والتقبيح والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته». (ص ٨٠، س
٨ وما يليه).

- ٤ -

[قال الداعى]: وسوى هذا فيقال للمدعى، «إنه بجناح عقله يجد فى
أفاق المعارف مطاراً، ويقيم لنفسه من المجد بمعرفته مغيبات الأمور
مناراً» (٣)، (ص ٨١ س ٧ وما يليه)

(١) انظر مستهل الفصل التاسع.

(٢) انظر فيما بعد .

(٣) انظر فيما بعد .

وأما قوله (ابن الراوندى): «إن الرسول (عليه السلام) أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة، وغسل الجنابة، ورمى الحجارة (١)، والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين (٢) لا ينفعان ولا يضران (٣): وهذا كله مما لا يقتضيه عقل: فما الفرق بين الصفا والمروة (٤) إلا كالفرق بين أبى قبيس وحري (٥)، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت (٦)». (ص ٨٤ س ٥ وما يليه)

(١) فى الحج.

(٢) الركن والمقام.

(٣) انظر الفصل رقم ٦.

(٤) الصفا والمروة جبلان صغيران بمكة بينهما يكون «السعى».

(٥) جبلان بمكة يلعبان دوراً مهماً فى السيرة (انظر «دائرة المعارف الإسلامية» تحت هذين اللفظين): وهنا بمعنى جبلين من جبال بلاد العرب أيا كانا. وفى المخطوطة حرى التى يقول عنها ياقوت لعلها بجانب حراء «معجم البلدان»، طبع فستنقذ جـ ٢ ص ٢٢٨). (٦) وهناك ملحد آخر هو الثفورى (انظر الفصل التاسع فى نهايته) يذكر الأبيات الآتية التى تعبر عن ازدراء مناسك الحج، (ولعلها لأبى العلاء):

وَعَسَلُ الْوُجُوهِ بِبَوْلِ الْبَقْرِ	عَجَبْتُ لِكُسْرَى وَأَتْبَاعِهِ
لَمَّا صَنَعَتْهُ أَكْفُ الْبَشَرِ	وَقَيْصَرَ لَمَّا سَوَى سَاجِدًا
رُبَّ سَفَكِ الدَّمَاءِ وَسَمِّ الْقَتْرِ	وَعُجْبِ الْيَهُودِ بِرَبِّ يُسَـ
دَ لِحَلْقِ الرُّعُوسِ وَلِثَمِ الْحَجَرِ	وَقَوْمِ أَتَوْا مِنْ أَقَاصِي الْبَلَا

ويعنى مختلف عن ذلك كل الاختلاف قال الحلاج (معتمداً على روايات قديمة) إن المرء

وقال (ابن الراوندى) بعد ذلك: «إن الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته (١)، فَلَمْ أَتِ بما ينافره إن كان صادقاً؟» (ص ٨٤، س ٩ وما يليه)

قال الملحد فى شأن المعجزات والدفع فى وجوها: «إن المخاريق شتى. وإن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته، ويدق عن المعارف لدقته، وإن أورد أخبارها بعد ذلك عن شرذمة (٢) قليلة يجوز عليها المواطأة فى الكذب». (ص ٨٦، س ١٤ وما يليه) (٣).

= يستطيع أن يستعيز عن مناسك الحج بشعائر رمزية فى أى مكان كان (انظر: L. Massignon, La Passion d' al - Hosayn ibn Mansour al - Hal-laj, I, p. 275 ff.) وقد حكم قضائه على هذا الرأى بأنه زندقة (ibid., p. 279). وقد سمي ابن سبعمين الفيلسوف المتصوف الأندلسى المسلمین الذين يتشددون فى الطواف حول الكعبة باسم: حُمُرُ المدار (أى الحمير الذين يدورون فى الساقية): انظر ابن قيم الجوزية، كتاب «مدارج السالكين» الجزء الأول (طبعة القاهرة سنة ١٣٣١) ص ١٤٣ (أشار إلى ذلك الأستاذ ماسينيون). وفيما يتعلق بما يقوله عبد المسيح الكندى بنفس المعنى انظر الفصل السادس.

(١) انظر فيما بعد.

(٢) انظر فيما بعد.

(٣) انظر فيما بعد.

[قال الداعى]: وأما (معجزة) تسبيح الحصى (١) وكلام الذئب (٢) وما يجرى مجراهما فلا ينكره العقول. (ص ٨٧، س ٩ وما يليه).

وأما قوله فى القرآن: «إنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة... وهَبْ أن باع فصاحته طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان وما حجتهم عليهم؟» (٣) (٨٧ س ١٤ وما يليه).

(١) قارن مثلاً: على بن رين الطبرى، كتاب «الدين والدولة» (طبعة ١. منجانا القاهرة سنة ١٩٢٣)، ص ٣١: البغدادى، «الفرق بين الفرق» ص ١١٤، ص ٣٣٤.

(٢) انظر كذلك ص ٨٦ س ١٨: كذلك شذرة رقم ١١. ونحن هنا بصدد ما ذكره أهبان بن أوس الأسلمى (وعلى رواية أخرى: أهبان بن الأكوع) من أنه لقي ذئباً أثناء الصيد يخبره بظهور النبى. ولذلك سمي باسم: مكلم الذئب. انظر «طبقات» ابن سعد (طبعة ليدن سنة ١٩٠٨)، ج ٤، ٢، ص ٤١ (وهناك أيضاً أخبار معجزات أخرى تتعلق بحيوانات تنطق)؛ كذلك، نفس الكتاب ج ١، ١، ص ١١٤؛ على بن رين الطبرى، «الدين والدولة» ص ٣٢: عبد المسيح الكندى «الرسالة» ص ٦٤ (انظر الفصل السادس هنا)؛ ت. أندريه، «شخصية محمد» ص ٥١.

(٣) طعن فى إعجاز القرآن؛ انظر فيما بعد .

قال الداعى فى الجواب عن رد الملحد على آية المبالغة (سورة ٣ : ٦١) وأسبابها، ومعنى قوله سبحانه: «فَتَمَنُّوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٢: ٩٤، ٦٢ : ٦). وما يجرى هذا المجرى من الآيات التى ذكرها: إنه إن كانت معانيها مستقرة بينه وبين خصمه، كان له الطريق للرد عليها، والدفع فى وجهها. فإن قال خصمه إن معانيها غير (١) ما تضمنته شروط حسابك (٢)، بطل الرد كله وضاع تعبى. وكمثل ذلك حكم رده على قوله: «وَمَا

(١) لا يذكر الداعى هنا ويا للأسف نص طعن ابن الراوندى فى الآيات القرآنية. ولعله يدور فى نفس الميدان الذى فى كتاب «الدامغ» (انظر. Der Islam, XIX (1930 p. 13f.) وستفصل القول فيما بعد فى السبب الذى من أجله اختار ابن الراوندى هذه الآيات بالذات - كذلك لا يذكر الداعى المعنى الذى يفهمه من هذه الآيات. وإنما يقتصر على لوم خصم ابن الراوندى، الذى يرى الداعى أن تفسيره الخاطئ لهذه الآيات أعطى فرصة قيمة لابن الراوندى للطنن فيها. وتبعاً لتحفظه الذى لاحظناه من قبل (انظر بعد الفصل التاسع) لا يذكر هنا ولا فيما يلى تفسيره (أى التفسير الإسماعيلى) لهذه الآيات. ولا نستطيع أن نفهم تماماً أن المقصود بالخصم هنا وفى الجزء الثانى من الشذرة هم مثبتو النبوة الذين يرضعهم ابن الراوندى نفسه فى كتاب «الزمرذ» فى مقابل البراهمة ولكن يحتمل جداً أن يكون المقصود بذلك مؤلفاً إسلامياً حاول قبل مؤلف الرد أن ينقض كتاب «الزمرذ» وكان نقضه أساس الكتاب الذى أمامنا. انظر فيما يتعلق بهذه المسألة ما ذكرناه فى الفصل الثامن.

(٢) أى أن معانيها على خلاف ما تظن.

كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ» الآية (٢٩ : ٤٨)، وما يعلقه بقوله: لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ (٤٨ : ٢٧)، بأن ذلك رجماً بالغيب لا قطعاً على ما يريد كونه (١). فمن حِرْصِ الخصم على الرد ساق تأويل المقامات فى جملته غير معتبر؛ وموضع العيب فى ذلك ظاهر (ص ٨٩ س ١٩ وما يليه) (٢)

- ١١ -

وأما قوله (ابن الراوندى) فى رد (٣) المعجزات التى من جملتها حديث

(١) تعتبر هذه الآية من علامات نبوة محمد (انظر التعليق الأول على شذرة رقم ١١) كمثال على إخباره بمغيبات الأمور التى وقعت فعلاً فى أثناء حياة النبى (انظر مثلاً على ابن رِبِّن الطبرى، الكتاب المذكور ص ٣٤). والتنبؤ المقصود هنا هو فتح مكة - وهنا يتعلق ابن الراوندى بالعبارة الصغيرة: «إِنْ شَاءَ اللَّهُ»، فيقول إِنْ الذى هنا ليس تنبؤاً وإنما هو زعم ورجم بالغيب (انظر كذلك سورة ١٨ : ٢٢ وخصوصاً Lane I, p. 1048) - قارن كذلك: أبو حاتم الرازى، كتاب «أعلام النبوة» ص ١٧٨ حيث يقال بعد ذكر هذه الآية بعينها: «فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: فلم استثنى فى هذه الآية حتى قال: «إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمَنِينَ»، فَإِنْ الاستثناء يقع فى أشياء يقع فيها الشك. فقد احتج الملحون بذلك. قلنا إلخ».

(٢) لتوضيح هذه الشذرة كلها انظر فيما بعد .

(٣) هاجم ابن الراوندى فى كتاب «الزمرد» مسألة المسائل فى علم النبوة الإسلامى وأعنى بها مسألة المعجزات. وكل الكتب التى تبحث فى هذا العلم تخصص فصلاً لها انظر ما سنقله ص ١١٨ وما سنذكره من الكتب هناك. أما فيما يتعلق بنقض عبد المسيح الكندى لمذهب المعجزات الإسلامى فانظر بعد الفصل السادس.

المبيضة (١) وشاة أم (٢) معبد وحديث سراقه (٣) وكلام الذئب (٤) وكلام الشاة (٥) المسمومة. (ص ٩٠ س ١٠ وما يليه).

- ١٢ -

وما قاله (ابن الرواندى) فى أن النبى (صلى الله عليه وآله) دفع فى وجه ملتين (٦) عظيمتين متساويتين اتفاقاً على صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه فكذبهما (٧). «وإن كان سائغاً أن يُبطل ذلك الجمهور العظيم المتكاثر العدد، وينسبهما إلى الإفك والزور، كان رد الشرزمة (٨)

(١) انظر «رسالة» عبد المسيح الكندى ص ٦٧: كذلك Tor Andrae, Die Person Muhammeds, p. 74 (شخصية محمد فى مذهب أمته وعقيدتها تأليف تور أندريه).

(٢) انظر «طبقات» ابن سعد ج ٢ ص ١٥٥؛ ج ٨ ص ٢١١؛ «سيرة» ابن هشام (طبعة فستنلد) ص ٣٣٠. Andrae. a. a. O., p. 48.

(٣) أى سراقه بن جشعم؛ انظر «سيرة» ابن هشام ص ٢٣١ وما يليها؛ وكذلك أبو حاتم الرازى، «أعلام النبوة»، ص ١٦٤ قارن أيضاً: A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Moh. II. p. 547. (اشپرنجر، «حياة محمد ودينه»)

(٤) انظر التعليق الثانى على الشرزمة رقم ٩.

(٥) انظر على بن ربى الطبرى، كتاب «الدين والدولة» ص ٣٣؛ عبد المسيح الكندى، «الرسالة» ص ٦٥؛ Andrae, a. a. O., p. 56؛ «سيرة» ابن هشام ص ٧٦٤.

(٦) النصرانى واليهود.

(٧) إشارة إلى سورة النساء: ١٥٧.

(٨) انظر فيما بعد .

القليلة من نقلة (١) هذه الأخبار عنه أمكن وأجوز، بحجة الوضع الذى وضعه والقانون (٢) الذى قنّنه فى المباحثة والمكابرة (٣). (ص ٩٠ س ١١ وما يليه (٤)).

- ١٣ -

قال الملحد: «إن الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى فى يوم بدر لنصرة النبى (صلى الله عليه وآله) بزعمكم، كانوا مفلولى الشوكة قليلى البطشة على كثرة عددهم، واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلاً». وقال بعد ذلك: «أين كانت الملائكة فى يوم أحد لما توارى النبى (صلى الله عليه وآله) ما بين القتلى فزعاً، وما باله لم ينصروه فى ذلك المقام (٥)؟!» (ص ٩٣ س ٦ وما يليه)

(١) يمكن أيضاً أن نحتفظ بما هو مكتوب فى المخطوطة «ناقلة» إذ نصادف مثل هذه القراءة لدى القرسانى: انظر I. Friedländer, Qirqisàni's Polemik gegen den Islam, in, Frestschrift I. Goldziher (Strassburg 1911) P. 109, note 4.

(٢) ومما هو جدير بالملاحظة أن ابن الراوندى يسمى ما اشترعه النبى باسم «قانون» ولا بد أن يكون استعمال لفظ «قانون» نادراً فى الكتب الدينية القديمة ونصادفه لدى مؤلف الرد ص ٨٧ س ٩. ويقصد بلفظى «قانون» و «وضع» اللذين يحس ابن الراوندى أنهما غريبان («وضع» مأخوذة من ترجمة أحد الألفاظ اليونانية) نوعاً من السخرية. (٣) طعن فى «الإجماع».

(٤) فى ص ٩١ س ٧ - ٩ صورة أخصر لهذه الشذرة.

(٥) فيما يتعلق بما يقول به عبد المسيح الكندى مشابهاً لهذا، انظر بعد الفصل السادس.

وأما قوله (ابن الراوندى) فى إخبار النبى (صلى الله عليه وعلى آله) عن بيت المقدس وإعطائه علامته للناس، إنه مَخْرَقٌ بذلك؛ لأنه يمكن مسيره إليه من مكة، ومشاهدته له، والعود من ليلته، لقرب المسافة بين مكة وبينه. فالجواب أن بصيرة الملحد فى علومه، مثل بصيرته بالطريق ما بين مكة وبيت المقدس وكفى بذلك جهلاً وسُخْنة عين (١) (ص ٩٤ س ٤ وما يتلوه).

[قال الداعى]: وأما حكايته عن بعض دافع النبوات: «إن الكلام مستملى عن الوالدين صاعداً قرناً فقرناً إلى ما لا نهاية له، فليس للخلق أول» (٢).... وشبه ذلك بأصوات الطيور، وبلوغها غرضها فيه، وأنه إذا كان موجوداً فى الطيور ما يفعل ذلك، كان فى الناس أمكن وجوداً فهذا تشبيه باطل: لأن أصوات الطيور، وسباحة الإوز، وتعلق الطفل المرضع بالشذى مما

(١) انظر فيما بعد.

(٢) كما يذكر الداعى، يقول ابن الراوندى بمذهب قدم العالم. وقد تناول ابن الراوندى هذه المسألة بالتفصيل فى كتاب «التاج»، (انظر الخياط، كتاب «الانتصار» ص ٢، ص ١٧٢ وما يليها؛ كذلك الأشعرى، قارن- W. Spitta Zur Geschichte Abu, l Ha- san al - Ashari (Lpzg. 1876), p. 68 unten. [من تاريخ أبى الحسن الأشعرى]، متخذاً وجهة نظر الدهرية.

ذكر، جميعها طبيعة فيها، والكلام لا يصح إلا بمكّمهم ← أو مفهم وهذا غلط كبير. (ص ٩٤ س ٩ وما يليه (١))

- ١٦ -

وأما قوله (ابن الراوندى) لئن يقول بالنبوات: «خبرونا عن الرسول كيف يفهم ما لا تفهمه الأمة: فإن قلتم إنه بإلهام، ففهم الأمة أيضاً بإلهام؛ وإن قلتم بتوقيف، فليس فى العقل توقيف (٢)». (ص ٩٤ س ١٦ وما يليه).

- ١٧ -

وأما قوله (ابن الراوندى) فى النجوم: «إن الناس هم الذين وضعوا الأرصاد عليها حتى عرفوا مطالعها ومغاربها، ولا حاجة بهم إلى الأنبياء فى ذلك». (ص ٩٥ س ٣ وما يليه (٢))

- ١٨ -

قال ابن الراوندى على سبيل الهزء: «إنه يلزم من يقول بالنبوة، أن ربههم أمر الرسول أن يعلمهم صوت العيدان. وإلا فمن أين يُعرف أن أمعاء

(١) يناقش ابن الراوندى هنا رأى القائل بأن اللغات ترجع إلى الأنبياء.

(٢) انظر فيما بعد.

(٣) فيما يتعلق بتصديق ابن الراوندى بالنجوم، انظر كتاب «الانتصار» للخياط ص ١٠٣.

الشاة إذا جفت وعلقت على خشبة فضربت، جاء منها صوت طيب؟!». (ص ٩٧ س ١٣ وما يليه)

- ١٩ -

وقد سقنا جواب الرسالة الموسومة « بالزمرذة ». وهى خزفة مكسورة حسبما فتح الله تعالى لنا فيه. ونحن نقول قولاً يشهد الله سبحانه على حقه وصدقه: إن ابن الراوندى، الذى عمل الرسالة، مصييته بعقله، أعظم من مصييته بدينه ^(١). فإنه تتبع الأنبياء عليهم السلام، الذين هم ملوك الديانات، بالنقص. ومعلوم أنه لو كانوا على ما يقول الملحنون، مبطلين فى النبوة، لكان فيهم من المنفعة الظاهرة فى سياسة الخلق، وتحسين دمائهم وأموالهم،

(١) وبمثل هذا يحكم الخياط (كتاب «الانتصار» ص ١٧٣ س ٦) على ابن الراوندى «وما ضررت بذلك غير نفسك» - ويقول البلخى عن ابن الراوندى (شذرة «الفهرست»، WZKM. IV, p. 226 [ص ٤ س ٢٢ الطبعة المصرية] = «معاهد التنصيص»، نبيرج الكتاب المذكور ص ٢٦): «وكان علمه أكثر من عقله». ويظهر أن هذه العبارة كانت تضرب مثلاً للعقلين والملاحدة. فيقال مثلاً عن أحمد بن الطبيب السرخسى («الفهرست» ص ٢٦١ س ٢٦): «وكان الغالب على أحمد بن الطبيب، علمه لا عقله»، وتقول لنا الروايات (كتاب «الأغانى»، الجزء الثامن عشر ص ٦٧؛ ابن خلكان، ج ٢ ص ١٢٥) إن ابن المقفع تعجب من زيادة عقل الخليل بن أحمد على علمه بينما تعجب الخليل من زيادة علم ابن المقفع على عقله (لم يفسر ف. جبريلى - L'Opera di Ibn el Muqaffa, RSO, XIII, p. 246. هذه الرواية تفسيراً صحيحاً كل الصحة).

ومنع قلوبهم من ضعفهم، ما يمنع عن تنقُّصهم وتلبُّهم. وتوكيل هذا الملحد عن البراهمة في هذا الباب بزعمه (١)، لا يوجب له منهم ثواباً في الدنيا ولا في الآخرة. بل الحصول منه، إحداد شغار القتل لنفسه، لو كان حياً، وألسُن اللعن والخزى إليها ميتاً. فإن الذي أتعب خاطره وسره في شيء، يكون نتيجته في الحياة الذل والقتل، وفي الممات الخزى واللعن - لخاسرُ الصَّفقة ظاهر الشُّقوة. «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً: الَّذِينَ ضَلُّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً» (١٨) : (١٠٣، ١٠٤). (ص ٩٨ س ٢ وما يليه).

(١) أى أن ابن الراوندى ادعى آراءه الإلحادية على البراهمة.

القطع الأخرى

- ٢٠ -

ومنها (أى كتبه) كتاب يعرف بكتاب «الزمرذ» ذكر فيه آيات الأنبياء عليهم السلام كآيات إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم، فطعن فيها وزعم أنها مخاريق، وأن الذين جاؤا بها سحرة مُخْرِقُونَ، وأن القرآن من كلام غير حكيم، وأن فيه تناقضاً وخطأً وكلاماً يستحيل؛ وجعل فيه باباً ترجمه «على المحمدية خاصة» يريد أمة محمد صلى الله عليه. (الخياط: كتاب «الانتصار» ص ٢ وما يليها).

.. وبوضعك كتاب «الزمرذ» تطعن فيه على الرسل وتقدح فى أعلامها وبوضعك فيه باباً ترجمته: «على المحمدية خاصة» فهذا مذهبك وهو قولك (١) (الخياط، نفس الكتاب ص ١٧٣).

- ٢١ -

قال المؤلف (ابن الجوزى): ورأيت بخط أبى الوفا بن عقيل، قال كان الخبيث ابن الريوندى قد سمي كتابه الذى اعترض به على الشريعة الإسلامية المعصومة عن اعتراض مثله من الملحدين كتاب «الزمرذ». فأخذ (١) يشابه هذا ما هو موجود ص ١٥٥ من الكتاب نفسه.

أبو على الجبائي (هكذا!) يعيبه في تسميته بالزمرد، ويذهب إلى أنه أخطأ وجهل في تلقيب العلم بالجواهر، وأن أهل العلم لا يعيرون العلوم أسماء ما دونها؛ والجواهر ناقصة بالإضافة إلى العلوم. فأزرى عليه بذلك ظناً منه أنه قصد تلقيبه بالزمرد إعاره له اسم النفيس من الجواهر. قال ابن عقيل: فوجدنا في بعض كلامه من كتاب آخر ما أبان به عن غير ذلك مما ظنه أبو على. فقال: «إن للزمرد خاصة هي أنه إذا رآه الأفعى وسائر الحيات عَمِيَتْ». قال: «فكان قصدي أن الشُّبَّه التي أودعتها الكتاب تُعْمَى حجج المحتجين». فاعتقد ما أورده عاملاً في حجج الشرع حسب ما أثر الزمرد في حدِّق الحيات (ابن الجوزي: «المنتظم في التاريخ» نشر هـ. رتر في «مجلة الإسلام»، Der Islam المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ٣ س ٩ وما يليه) (١).

- ٢٢ -

نجد في كلام أكتم بن صيفي (٢) أحسن من: «إنا أعطيناك الكوثر». (سورة ١٠٨ : ١) (الكتاب السالف: ص ٤ س ٩ - ١٠) (٣).

(١) انظر بعد ص ٦ - وتذكر هذه القطعة بنص مشابه في كتاب «معاهد التنصيص» (انظر نيبرج، الكتاب المذكور ص ٢٧) بوصفها اقتباساً مباشراً من كتاب الزمرد.
 (٢) انظر رتر في هذا الموضع - كذلك I. I. Reiske, De Aktamo Philosopo arabico (Lpzg . 1759).

(٣) انظر فيما بعد.

- ٢٣ -

إن الأنبياء وقعوا بطلسمات تجذب كما أن المغناطيس يجذب. (الكتاب السالف: ص ٤ س ١٠ - ١١) (١).

- ٢٤ -

وقوله (أى النبى) لعمّار (٢): تقتلك الفئة الباغية، فإن المنجم يقول مثل هذا. (الكتاب السالف: ص ٤ س ١٥) (٣)

- ٢٥ -

قال أبو على الجبائى: «... ووضع كتاباً فى الطعن على محمد صلى الله عليه وسلم وسماه «الزمرذ» وشتم رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سبعة عشر موضعاً من كتابه ونسبه إلى الكذب، وطعن فى القرآن» (ص ٥ س ١ - ٣).

- ٢٦ -

وقد كان ابن الريوندى وأبو عيسى محمد بن هارون الوارق الملحد

(١) كذلك فى «معاهد التنصيص» (انظر نيجرج ص ٢٧): «إن الأنبياء كانوا يستعبدون الناس بالطلاسم»..

(٢) انظر رتر فى هذا الموضع.

(٣) كذلك «معاهد التنصيص» فى الموضع المذكور.

أيضا يتراعيان بكتاب «الزمرذ» ويدعى كل واحد منهما على الآخر أنه تصنيفه، وكاتا يتوافقان على الطعن فى القرآن (ص ٣ س ٥-٨).

٤- تأليف الكتاب

بافتراضنا أن مؤلف الرد سرد المقتبسات من كتاب «الزمرذ» بنفس الترتيب الموجود فى النص الأسمى للمؤلف فإننا نستطيع أن نرتب القطع المختلفة المنفردة مع الأجزاء الرئيسية التالية من الكتاب هكذا:

١ - سمو العقل على النقل (الشذرة رقم ٣، ٤)

٢ - نقد الإسلام:

(أ) الإسلام والشريعة الإسلامية تتناقض مع العقل (رقم ٥، ٦)

(ب) معجزات محمد

(a) فروض عامة (رقم ٧)؛

(b) تواريخ المعجزات (رقم ٨، ١١، ١٣، ١٤)؛ ومن

بين المعجزات التى يعدها المسلمون دلائل على نبوة محمد

القرآن نفسه؛ نقد إعجاز القرآن (رقم ٩، ١٠).

(ج) نقد التواتر فى الإسلام (رقم ١٢).

٣ - العلم ضد النبوة.

(أ) الكلام الإنسانى حادث بطبعه (رقم ١٥)؛ ولا يرجع فى أصله إلى

الأنبياء (رقم ١٦).

(ب) والفلك والموسيقى (رقم ١٧، ١٨) لا يرجعان فى أصلهما إلى

الأنبياء.

وعلى هذا النحو تترتب القطع الأخرى الباقية. فالقطعة رقم ٢٢ تتصل بنقد عقيدة إعجاز القرآن (رقم ٢، ب، b) ورقما ٢٣، ٢٤ من المحتمل أن يرتبطا بالجزء الثالث الرئيسى. وهذا كله يتفق مع ما يرويه الخياط (رقم ٢٠) من أن الكتاب يحوى بابا ترجمه «على المحمدية خاصة». ولهذا فمن المحقق أن الجزء الثانى الرئيسى هو الذى استثار الجبائى أيماء استشارة (رقم ٢٥). والجزءان الأول والثالث اللذان فيهما يفصل القول فى سمو العقل وفى معظم الأنبياء موجهان ضد عامة الأديان القائلة بالوحى.

وعنوان الباب الذى ذكره الخياط باسم «على المحمدية خاصة» يحتاج إلى عناية أكبر. فالخياط يذكر فى كتابه كتاب «الزمرد» فى مواضع ثلاثة، وفى كل مرة يشير إلى هذا العنوان بحسابانه فضيحة للمؤلف (١). ومن الكفر فى نظر المسلم أن يرى دينه يسمى إلى اسم صاحب الديانة. فابن الراوندى يريد من هذا أن يؤكد أنه لا يعد من الأمة الإسلامية أعنى أنه يقف موقف البراهمة. ولهذا فإن تسمية الأوروبيين للإسلام والمسلمين باسم المحمديين والمحمدية بها نوع من الاستهزاء أو على الأقل كان فى الأصل بها ذلك.

وابن الراوندى يذكر أراءه الخاصة على لسان البراهمة، وسنبحث فى فصل من الفصول التالية بأى حق فعله. وبهذه المناسبة نقول إن ملاحظة مؤلف الرد مهمة، وهى أن ابن الراوندى أورد فى كتابه حجج من يقولون

(١) انظر القطعة رقم ٢٠ - أما أن الخياط كان يرى فى هذا العنوان فسقاً كبيراً فذلك جلى كل الجلاء، حتى إنه يضيف إلى ما يقول الكلمات التفسيرية الآتية: «يريد أمة محمد صلى الله عليه»، وفى الموضعين الآخرين الذين فيهما يذكر كتاب «الزمرد» (ص ١٥٥ - ١٧٢) لا يعطى دليلاً آخر على شناعة الكتاب غير عنوان هذا الباب.

بالنبوة وكذلك حجج من ينكرونها (البراهمة - رقم ٢). ويقول أيضاً إنه أعرض عن إيراد ما بكتاب ابن الراوندى من حجج للأولين ويذكر بصراحة أن مقتبساته تقدم الكتاب فى صورة ناقصة.

ولنقارن ذلك الكتاب الوحيد الذى يكاد يكون قد حفظ بأكمله لابن الراوندى وهو «فضيحة المعتزلة». ففى هذا الكتاب أيضاً لا يعرض ابن الراوندى آراءه عَرَضاً بل يفصلها أثناء جداله مع المعتزلة الذين يذكرون مذاهبهم مع اقتباسات كثيرة مفصلة. ويجب علينا أن نستنتج، فى احتمال قوى، مما يذكر فى القطعة رقم ٢، أن آراء الكتاب كانت مصوغة فى قالب أسئلة وردود بين البراهمة والمسلمين أى المؤمنين بالنبوة. وغنى عن البيان أن مؤيدى النبوة يبدون هناك فى صورة نحيلة (١).

وليس من المحقق أن تفسير اسم «كتاب الزمرد» (رقم ٢١) موجود حقاً فى الكتاب نفسه. والملاحظة التى نجدها عرضاً لدى الكتاب الإسلاميين من أن الأفاعى تسيل عيونها (٢) إذا وقع بصرها على الزمرد، سيستخدمها

(١) لبداية القطعة رقم ٣ علاقة محتملة بطريقة تأليف الكتاب هاتيك. فخصوم البراهمة الذين هم موضوع الحديث هنا «إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا» لا يمكن أن يكونوا غير مؤيدى النبوة القائلين بصحتها؛ وعلى العكس من ذلك فإن ورود لفظ «خصم» فى القطعة رقم ١٠ يحتمل تفسيره على وجه آخر؛ انظر الفصل الثامن.

(٢) قزوينى: كتاب «عجائب المخلوقات» (طبعة فستفلد) ٢٢٧ (تبعاً للرازى)؛ التيفاشى: كتاب «أزهار الأفكار فى جواهر الأحجار»، انظر أ. رينيرى بشيا A. Raineri Biscia: «أزهار الأفكار فى جواهر الأحجار لأحمد التيفاشى» (بولونيا سنة ١٩٠٦) ص ٣٣. ابن البيطار: كتاب «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» (طبعة بولاق ١٢٩١) ج ٢ ص ١٦٧ (تبعاً للرازى)؛ وانظر أيضاً ل. لكير Traité des simples, Notes et extraits المجلد ٢٥ (باريس سنة ١٨٨١) ص ٢١٧. كتاب «غاية الحكيم»

ابن الراوندى ليقارن بها تأثير الكتاب فى القراء المؤمنين. وكنا نود أن نرى ملحوظة مثل هاتيك فى مقدمة الكتاب. ولكن ابن عقيل الذى يذكرها فى ثانيا نص ابن الجوزى يقول صراحة إنه لم يقرعها فى رد الجبائى الذى استخدمه ولكنه أخذها من كتاب آخر لابن الراوندى (١)، وما يقوله عبد الرحيم العباسى من أن هذا الاقتباس موجود فى كتاب «الزمرد» نفسه، لا

= المنسوب إلى المجريطى (طبعة هـ. رتر، ليطسك سنة ١٩٣٣) ص ٣٩٧. واقتباسات القزوينى وابن البيطار عن الرازى هى عن كتابه «الخواص» (مخطوطة القاهرة، فرع الطب رقم ١٤١؛ وتوجد نسخة حديثة لدى مجمع تاريخ الطب والعلوم الطبيعية ببرلين) حيث يُرجع إلى ابن ماسوية كآقدم مصدر. وهاك النص كما فى النسخة ص ١٤ «زمرد: قال ابن ماسوية: إن وقع عين الأفعى على الزمرد الفائق سالت عينها على المكان». ومثل ذلك ما يقوله جابر بن حيان فى كتاب «الخواص» (مخطوطة ولى الدين رقم ٢٥٦٤) ص ١٨ فى أسفل: «ومنها أن الأفعى البلوطى الرأس إذا رأى الزمرد الخالص عسى وسالت عينها لوقتها وحبا سريعا»، وعلى العكس من ذلك لا يحوى كتاب «الأحجار» لأرسطو أى ذكر لهذا الفعل الغريب للزمرد (انظر يوليوس روسكا، كتاب الأحجار لأرسطو ص ١٣٤، طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٢). والبيرونى هو الوحيد الذى لا يصدق هذه المسألة. ففى كتابه «الجماهر فى معرفة الجواهر» (مخطوطة سراى: فرع الطب رقم ٢٠٤٧) ص ٢٤٩ يقول: «ومنها ما أطبق الحاكون عليه من سيلان عيون الأفاعى إذا وقع بصرها على الزمرد حتى يؤن ذلك فى كتب الخواص وانتشر على الألسنة وجاء فى الشعر..... ومع إطباقهم على هذا لم يستقر [الصواب: تسفر] التجربة عن تصديق ذلك؛ فقد بالغ امتحانه بما لا يمكن أن يكون أبلغ منه من تطويق الأفعى بقلادة زمرد ومن فرش سلتة به وتحريك خيط أمامه منخلوم منه مقدار تسعة أشهر فى زمانى الحر والبرد ولم يبق إلا تكيله به؛ فما أثر فى عينيه شيئا أصلا إن لم يكن زاده حدة بصر».

(١) لم يصل إليه إلا عن طريق رد على هذا الكتاب. انظر الفصلين السابع والثامن.

قيمة له بإزاء القول السابق، ذلك لأن معرفته بكتاب «الزمرد» صادرة عن كلام ابن الجوزي، وعلى هذا فدقة أقواله مشكوك فيها. والواقع هو أن ابن الراوندي عبر بنفس الكلمات التي ذكرناها آنفاً في كتاب له متأخر عن كتاب «الزمرد».

وممكن جداً أن تكون إحدى عبارات ديباجة الكتاب قد حُفِظَتْ لنا، فمن المستطاع أن يكون مؤلف الرد قد أراد في الاقتباس الشعري رقم ٤ أن يعبر عن إهابة ابن الراوندي القوية بالعقل. ومع هذا فيبقى من غير الواضح لماذا كانت هذه العبارة مسجوعة (مطاراً، مناراً). فلا مؤلف الرد ولا ابن الراوندي يستعمل السجع. ومع ذلك فنستطيع أن نزعم في شيء من اليقين أن العبارة كانت موجودة في مقدمة كتاب ابن الراوندي التي كانت مكتوبة بالسجع. فإن مدح العقل كان مذكوراً هناك حقاً (١).

٥ - تحليل محتوى الكتاب

يبدأ ابن الراوندي كتابه بالعقل الإنساني فيمدحه ويسهب في إطاره بحسبانه السبيل الوحيد للمعرفة (قطعة رقم ٤). وعلى هذا فلا بد لخصومه أن يتفقوا معه على أنه أعز ما يملك الإنسان، وأنه الملجأ الوحيد لتقويم الأشياء (رقم ٣ في المبدأ) بل إن الرسول نفسه قد شهد بسمو العقل

(١) فيما يتعلق بالنثر المسجوع في الكتابات الإسلامية انظر أقوال ج. برجشتريسر في Islamica المجلد الرابع سنة ١٩٣٠ ص ٢٨٥ وما يليها.

(رقم ٦) (١) والعقل هو الذى يمتحن قيمة النبوة: فإما أن تتفق تعاليم النبى مع العقل وحينئذ فلا لزوم لها؛ وإما أنها تتناقض وإياه وحينئذ فهى باطلة (رقم ٣). ووحى محمد المزعوم فى تعارض وتناقض مع العقل شنيع (رقم ٦). إذاً فما معنى هذه الأوامر الدينية العديدة المفروضة على المسلم من وضوء وصلاة وطواف حول الكعبة وزيارة للأماكن المقدسة؟ هنا يضع ابن الراوندى نفسه فوق أحكام الشريعة الإسلامية فى إزدراء وجراءة غريبة (رقم ٤).

وفكرة الوحى إذا قومناها بمعيار العقل دنست وشامت. وهناك أناس يرجعون مصدر العلوم والفلك والموسيقى (رقم ١٧، ١٨) وحتى الكلام

(١) لعله يشير إلى الحديث المروى مبكراً الذى يمثل العقل كلول ما خلق الله. انظر: اجناس جولدتسيهر: «العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية فى الحديث» «مجلة الدراسات الأشورية» المجلد الثانى والعشرين سنة ١٩٠٩ ص ٣١٨ وما يليها [انظر هذا البحث فى كتابنا: «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية» ص ٢١٨ - ٢٤١، القاهرة سنة ١٩٤٠] وهو يذكر كثيراً فى القرن التاسع، مثلاً جابر بن حيان فى كتاب «الموازن الصغير» (برتلو، «الكيمياء فى العصور الوسطى» المجلد الثالث، ص ١٠٥ من النصوص العربية)؛ أحمد بن حنط (المتوفى حوالى سنة ٢٣٠) تبعاً لما يقوله الشهرستانى فى «الملل» ص ٤٤ س ٦ وما يليه، والبغدادى فى كتاب «الفرق» ص ٢٦١ س ١ وما يليه؛ أبو عبد الله محمد بن على الترمذى (المتوفى سنة ٢٨٥)، كتاب «الأكياس والمفتنين» (مخطوطة دمشق، المكتبة الظاهرية فرع التصوف تحت رقم ١٠٤؛ ولدى مكتبة الدولة البروسية ببرلين صورة شمسية منها)، ورقة ب: الراغب الأصفهاني: كتاب «تفصيل النشأتين» (بيروت سنة ١٣١٩ هـ) ص ١٥ - وفيما يتعلق بتقدير المعتزلة للعقل انظر مثلاً اجناس جولدتسيهر: «اتجاهات المفسرين المسلمين»، ص ١٣٦.

الإنسانى (رقم ١٥) إلى الأنبياء. ولكن هذه ليست فى حاجة إلى قوة فوق قوى الإنسان، وكما يقول ابن الراوندى فى كتاب آخر اسمه «الفريد» لم يدع إقليدس وبطليموس النبوة مطلقاً (١).

فالأنبياء فى نظر ابن الراوندى ليسوا إلا سحرة مُخْرِقِينَ (رقم ٢٢ - ٢٣)؛ والمعجزات التى تروى عن محمد قائمة على الأكاذيب التى اخترعها المتأخرون ولَفَّقوها (رقم ٧؛ كذلك رقم ٨، ١١) (٢). هذا إلى أن بعض هذه المعجزات مضحك لدرجة أنها لا يمكن أن تروى بهذا الوصف. وما أضعف شوكة هؤلاء الملائكة الذين حاربوا فى صف محمد والمسلمين فى يوم بدر! وأين كان هؤلاء الملائكة فى يوم أحد؟ (رقم ١٣).

والسبب الذى يمكن افتراضه لتعليل عناية ابن الراوندى بنقد معجزات محمد هو أنها منذ زمان متقدم كانت تعتبر برهانا ساطعاً على نبوته، وقد شغلت فعلاً المركز الأول فى البحوث الكلامية فى النصف الأول من القرن الثالث (٣). لقد أقبل أهلُ السنة من المسلمين على أخبار العامة عنها وعنوا بتصنيف مؤلفات خاصة فيها. وأفرد على ابن رُبِّن الطبرى

(١) «الإسلام» Der Islam المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ١٢ وما يليها.

(٢) لم يبق لدينا معظم نص نقد ابن الراوندى للمعجزات. ومؤلف الرد يقتصر على سرد ما نقضه ابن الراوندى من أخبار. ولهذا فإن المؤلف لم يذكر نقد ابن الراوندى لمعجزة الإسراء (رقم ١٤). أما افتراض جهل ابن الراوندى للبعد بين مكة وبيت المقدس فلا يصدق قطعاً. فهنا كما فى مواضع أخرى سوء فهم مقصود لأقوال ابن الراوندى. فما كان للخياط فى رده على فضيحة المعتزلة أن يذكر هذا اللوم.

(٣) فيما يتعلق بتاريخ معجزات الرسول انظر رى. هوروفتس فى مجلة «الإسلام» المجلد الخامس ص ٤١ وما يليها - وسأعتمد فيما يلى خصوصاً على بحوث ت. أندريه: «شخصية محمد فى مذهب أمته وعقيدتها» (ستكهولم سنة ١٩١٧) ص ١٠٣ وما يليها.

للمعجزات فصلاً خاصاً فى كتاب «الدين والدولة»^(١)، ويذكر ابنُ سعد فى الجزء الأول من «طبقاته» كل ما وصل إليه من روايات عنها تحت عنوانه: علامات النبوة. ونجد لدى الجاحظ للمرة الأولى عنوان: «دلائل النبوة»^(٢)، وهو العنوان الذى سنراه يتكرر كثيراً فى العصور التالية^(٣)، وعلى العكس من ذلك لم يكن المعتزلة يسرفون فى إعطاء أهمية كبرى للمعجزات: «هم لم ينكروها على الإطلاق؛ لكنهم اعترضوا على استغلالها كبرهان على بعثة الرسول، ووجهوا هذه الاعتراضات فى الوقت نفسه إلى أهل السنة الذين ناصبهم العداء»^(٤)، ورفض النُظَام خصوصاً هذا النوع من المعجزات بوصفه غير متفق مع الإسلام^(٥).

(١) طبع الأستاذ أ. منجانا، بالقاهرة سنة ١٩٢٣ من ٢٩ وما يليها.

(٢) وفى نفس الموضوع كذلك كتابا الجاحظ اللذان اقتبس منهما فى كتابه «الحيوان» (طبعة القاهرة سنة ١٢٢٣) ج ١ ص ٥: وهما كتاب «الحجة فى تثبيت النبوة» وكتاب «الفرق بين النبى والمتنبى»، والفرق ما بين الحيل والمخاريق وبين الحقائق الظاهرة والأعلام الباصرة.

(٣) انظر على الخصوص كتاب «دلائل النبوة للبيهقى»، طبعه فى أبساله الأستاذ نيلاندر Nylander سنة ١٨٩١: كذلك الماوردى: كتاب «أعلام النبوة» (طبعة القاهرة سنة ١٣١٩)، وأبو حاتم الرازى: كتاب «أعلام النبوة» (مخطوطة الهمداني).

(٤) تبعاً لما يقوله ت. أندريه فى نفس الكتاب السابق الذكر ص ١٠٩: انظر على الخصوص البغدادي: «الفرق بين الفرق» ص ٣٣٤.

(٥) انظر كذلك الفصل السابع فى نهايته - أما المعتزلة المتأخرون فليسوا متطرفين إلى هاتيك الدرجة فيما يتعلق بهذه المسألة. وحينما يقال إن الجبائى كان يؤمن بمعجزات مثل تسبيح الرمال وتلوه جذع النخلة وكلام الحمل المشوى (انظر أندريه نفس الكتاب ص ١٨: وهو لا يذكر المصدر ويا للأسف) فقل هذه الرواية ترجع إلى رد الجبائى على كتاب =

وكان للنقد العنيف الذى أثاره ابن الراوندى ضد التواتر (١)، نظيره فى موقف المتطرفين من المعتزلة الذين أنكروا قيمة «التواتر» البرهانية. فكانوا يقولون (تبعاً للإيجى) (٢): من الممكن أن يكذب واحد من بين رجال التواتر. وتبعاً لهذا فمن الممكن أيضاً أن يكذبوا جميعاً لأن كذب الجميع ما هو إلا كذب واحد بمفرده. ولهذا فإن اللفظ الذى يستخدمه ابن الراوندى فيما يتعلق بهذا وهو: «المواطأة على الكذب» قد أحدثه المعتزلة من قبل (٣). أما أن طابع هجوم ابن الراوندى يختلف عن موقف المعتزلة من حيث المبدأ، فذلك مما لا يحتاج إلى تبيان.

وهذا الإنكار نفسه يتعدى التواتر إلى «الإجماع». فما أمر به النبى

= الزمرذ لابن الراوندى. إذ لا مندوحة له من الوقوف فى صف المؤيدين للمعجزات فى حربه مع ابن الراوندى؛ انظر أيضاً التفريق الشائق وكذلك أينما وجد بين معجزات العمل ومعجزات العلم للمؤلف الإسماعيلى للرد الذى لدينا؛ وانظر بعد الفصل التاسع.

(١) حارب الأشعرى ابن الراوندى فى كتابه المسمى باسم: «كتاب النقض على ابن الراوندى فى إبطال التواتر وفيما يتعلق به الطاعنون على التواتر» - س. ف. اشبيتا: «من تاريخ أبى الحسن الأشعرى» (لبييتسك سنة ١٨٧٦) ص ٧٧ رقم ٧٣.

(٢) انظر أندريه، نفس الكتاب، ص ١٠٩ من أسفل - فيما يتعلق بالنظام انظر على الخصوص البغدادي: «الفرق» ص ١٢٨ وما يليها.

(٣) انظر على الخصوص أجناتس جولدتسيهر فى مجلة «الإسلام» ج ٣ ص ٢٣٤ وما يليها - والاصطلاح: «المواطأة» نجده كذلك فى نقد اليهود العقلى لمعجزات المسيح، لدى الجاحظ فى كتابه الرد على النصارى (ثلاث رسائل للجاحظ» طبع ا. فنكل I. Finkel ، القاهرة سنة ١٩٢٦) ص ٢٣٥ س ٨.

من الأخذ بالإجماع قائم على أساس باطل: لأن المسلمين الذين يتفقون في مسألة دينية أو سُنَّة ما، إن هم إلا شُرذمة قليلة بالقياس إلى مجموع الأمم التي تدين بدين موحى به مثل اليهود والنصارى^(١).

ومن بين القطع التي فيها يُنقَد مذهبُ المعجزات الإسلامي تلك التي فيها يكون القرآنُ هدفاً لسخرية ابن الراوندى. والقرآن من بين المعجزات التي يتخذها المسلمون برهاناً على نبوة محمد بل هو أجل هذه المعجزات خطراً. وابن الجوزي يقول في إشارته المختصرة إلى كتاب الزمرد: «ثم يبدأ بالظعن في القرآن ويزعم وجود أخطاء لغوية به»^(٢). ومن قبل اشتغل ابنُ الراوندى بنقد القرآن في كتابه «الدامغ». وقد حفظ لنا ابن الجوزي شواهد من هذا النقد. أما في كتاب «الزمرد» فيهاجم ابنُ الرواندى نظرية إعجاز القرآن^(٣) ويقول إن فصاحة أكلثم بن صيفى تفوق فصاحة القرآن (رقم

(١) المسألة هنا هي مسألة صلب المسيح. ويمثل ما يقول ابن الراوندى يقول محمد بن زكريا الرازى (في كتاب «أعلام النبوة» لأبى حاتم الرازى، مخطوطة حسين الهمدانى ص ١٣٦): «إن القرآن يخالف ما عليه اليهود والنصارى من قتل المسيح (عليه السلام). لأن اليهود والنصارى يقولون إن المسيح قتل وصلب والقرآن ينطق بأنه لم يقتل ولم يصلب وأن الله رفعه إليه».

(٢) مجلة «الإسلام» المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ١٢.

(٣) ارجع في هذا إلى أجناتس جولدتسيهر، «الدراسات الإسلامية» المجلد الثانى ص ٤٠١ وما يليها؛ نفس المؤلف: «اتجاهات المفسرين المسلمين» ص ١٢٠ وما يليها؛ ت اندريه، نفس الكتاب ص ٩٤ وما يليها؛ عبد العليم، إعجاز القرآن فى مجلة «الحضارة الإسلامية» Islamic Culture (حيدر آباد - الدكن) سنة ١٩٣٣، ١ و ٢، وبطريقة مشابهة لطريقة ابن الراوندى يهاجم قرقسانى نظرية إعجاز القرآن: انظر أ. فريد ليندر معارضة قرقسانى للإسلام، فى «مجموع أبحاث مقدمة إلى أجناتس جولدتسيهر» (اشتراسبورج سنة ١٩١١) ص ١٠٥ وما يليها. فيما يتعلق بعبد المسيح الكندى، انظر بعد الفصل السادس.

(٢٢)؛ وحتى لو سلمنا بأن معرفة النبي للغة العربية تفوق معرفة جميع العرب، فهل تقوم دعوى الإعجاز البياني للقرآن حجةً على من ليسوا بعرب؟! (رقم ٩). وهذه القطعة مثال قوى للهجمات العنيفة التي قامت بها دوائر الملاحدة ضد القرآن، تلك الهجمات التي أدت إلى تكوين عقيدة إعجاز القرآن. ولا نستطيع أن نفهم مكانة هذه المسألة الخطيرة في علم التوحيد الإسلامي، إلا بحسبانها دفاعاً عن نقد عنيف، مثل نقد ابن الراوندى.

ويشير إلى نفس هذا الاتجاه ما هاجمه ابن الراوندى من الآيات التي عنى بها (بون تفصيل ويا للأسف) مؤلف الرد (في القطعة العاشرة) والتي يرى فيها المسلمون دليلاً آخر على إعجاز القرآن. والنظام، كما نعرف من كتاب «الانتصار» (١) - وهو أكثر المتكلمين جرأة وحرية فكر - قد قال «إن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي صلى الله عليه» (٢) وإن تحدى النبي للإنس والجن (سورة ١٧، آية ٩٠) لا يتعلق بالناحية التأليفية والنظم، والدليل على أن القرآن منزل من عند الله إنما هو (كما يذكر الخياط بحق في رده على ابن الراوندى) في محتواه: ففي القرآن أخبار عن الغيوب التي

(١) طبعة نيبرج ص ٢٧.

(٢) مصدر هذا كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندى، ولكن لا داعى للشك في صحة هذا القول لأن الخياط يشير بدوره إليه وفي رده عليه لا يذكر إلا بأى معنى فهم النظام مسألة إعجاز القرآن في الواقع فحسب - وهذا المذهب متفق مع كل ما نعرفه عن النظام ويتمشى مع رفضه لأخبار المعجزات (انظر قبل). وقارن كذلك الأشعرى، «مقالات الإسلاميين» (طبعة رتر) ص ٢٢٥ س ١١.

وقعت حقاً فيما بعد ^(١). ويذكر الخياط ^(٢) من بين الشواهد التي أوردها النظام لإثبات ما يقول به، اليتين اللتين جعلهما ابن الراوندى فى كتاب «الزمرد» موضوعاً لسخريته ونقده. هاتان الآيتان هما آية المبالغة (سورة رقم ٣، آية ٥٤) ثم آية: فَتَمَنُّوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (سورة رقم ٢، آية ٨٨؛ ورقم ٦٢، آية ٦). وهكذا الحال فى الآيات الأخرى التى هاجمها ابن الراوندى فى القطعة رقم ١٠ ^(٣). ويرفض ابن الراوندى نظرية إعجاز القرآن من ناحيتى النظم والمعنى.

ويتصل بطعنه فى أن القرآن منزل من عند الله ما يقوله فى القطعتين رقمى ١٥، ١٦ متعلقاً بزعمهم أن اللغات ترجع إلى الأنبياء الذين تلقوها عن الله بوحى منه. وموقف ابن الراوندى من هذه المسألة يتجلى بوضوح فى القطعة رقم ١٥. فهو يرى أن اللغة من طبيعة الإنسان ولها نظيرها فى أصوات الحيوان. والطفل يتعلم اللغة من أهل البيئة المحيطة به؛ وتلك عملية لا مبدأ لها. أما رأى القائل بأن اللغات تقوم على الوحي فيعارضه ابن الراوندى فى القطعة رقم ١٦. ولا مندوحة لنا لفهم هذه المسألة عن وضعها فى موضعها من العقائد الإسلامية.

وليس لدينا، ويا للأسف، آراء المتقدمين فى مسألة تفسير نشأة اللغات. وأقدم خبر وصل إلى علمى فيما يتعلق بهذه المسألة هو هذه الفقرة التى هى أماننا الآن لابن الراوندى. ولا بد أن تكون هذه المسألة قد بحثها

(١) كتاب «الانتصار» ص ٢٧ س ١٦: «فأحدها ما فيه من الإخبار عن الغيوب».

(٢) نفس الكتاب ص ٢٨ فى أعلاها.

(٣) انظر التعليق فيما سبق.

المتكلمون والنُّحاة منذ عهد بعيد، وتفسير الآية: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (سورة ٢، آية ٢٩)، بمعنى أن الله أعطى لآدم اللغة، أقول هذا التفسير قديم. والمتقدمون من النُّحاة كانوا على اتصال، ولو عن طريق غير مباشر، بالمسألة التي شغلت اليونان؛ هل اللغات بالطبع أو الوضع والإصطلاح. والسيوطى يعرض المسألة عرضاً مفصلاً فى الفصل الأول من كتاب «المزهر» (طبعة القاهرة سنة ١٢٨٣ هـ) معتمداً فى الغالب على المصادر القديمة ولو أن أقدمها هما أبو هاشم الجبائى وأبو الحسن الأشعرى وهنا نصادف نفس المصطلحات التى نجدها فى قطع ابن الراوندى (١). وعنوان هذا الفصل لدى السيوطى هو (ص ٥): «فى بيان واضح اللغة وهل هى توقيف ووحى أو اصطلاح وتواطؤ».

ومما هو جدير بالذكر أنه إلى جانب الأشعرى قال النحويان المشهوران ابن فارس (المتوفى سنة ٣٩٥ هـ)، وابن جنى (المتوفى سنة ٣٩٢ هـ)، بما قال به أهل السنة والجماعة من أن اللغات توقيف من الله. قال ابن فارس فى «المزهر» للسيوطى ص ٦: «ولعل ظاناً يظن أن اللغة التى دللنا على أنها توقيف، إنما جاءت جملة واحدة وفى زمان واحد؛ وليس الأمر كذلك؛ بل وَقَّفَ الله عز وجل آدم عليه السلام على ما شاء أن يعلمه إياه مما احتاج إلى علمه فى زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله، ثم عَلَّمَ بعد آدم من عرب الأنبياء صلوات الله عليهم نبياً ما شاء الله أن يعلمه، حتى انتهى

(١) فيما يتعلق بوضع هذه المسألة فى موضعها من الناحية الكلامية انظر كتاب «عذاب الحلاج» للأستاذ ماسينيون ص ٦٩٨ وما يليها، وبخاصة ص ٧٠١.

الأمر إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فأتاه الله من ذلك ما لم يؤته أحداً قبله... .. فلا نعلم لغة من بعده حدثت» (١).

وعلى العكس من ذلك «ذهبت المعتزلة إلى أن اللغات بأسرها ثبتت اصطلاحاً» (٢). ورأيها ذو صلة بعيدة بنظرية الوضع السوفسطائية، ولو أنها لم تنظر إلى هذه المسألة من الناحية الفلسفية البحتة التي تتعدى دائرة القرآن وفي وقوف ابن الراوندى موقف المعارضة إزاء رأى أهل السنة، إنما يقترب من المعتزلة. وهنا لا ينكر أنه كان فى البدء معتزلياً، ولكنه فى جوابه عن هذه المسألة قد ترك أساس الإسلام وربط مسألة اللغة بمسألة قدم العالم (٣).

وقولهم «توقيف» الذى أوردناه بمعنى «تعليم (إلهى)» تقريباً (٤)، مأخوذ من قولهم وَقَّفَ فلاناً على كذا أى أطلعه عليه. قال ابن فارس: «وَقَّفَ

(١) هذه الفقرة بأكملها مأخوذة من كتاب «فقه اللغة» لابن فارس (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨) ص ٥ وما يليها؛ وفى نفس الكتاب ص ٧ يقول ابن فارس إن الكتابة توقيف كذلك.

(٢) «المزهر» للسيوطى ص ١١ س ١٤ - وانظر أيضاً ص ٩ س ١٥.
(٣) انظر التعليق فيما سبق.

(٤) انظر ماسينيون، نفس الكتاب ص ٧١١ «أكان هذا المنح (منح استعمال الأسماء، ذلك الاستعمال الذى منحه الله للإنسان) قد عُمِلَ مرة واحدة نون ما تغير؟ هذا ما يقول به أصحاب «التوقيف» المعبود أنه ثروة تنتقل من جيل إلى جيل نون أن تتغير». ومن أجل هذا فإن ماسينيون يشتق «توقيف» خطأ من «وَقَّفَ». قارن كذلك جوجويه Goguyer، الفية ابن مالك (بيروت سنة ١٨٨٨) ص ٣٣٣؛ سعيد الكرمى، فى «مجلة المجمع العلمى العربى»، المجلد الأول دمشق سنة ١٩٢١) ص ١٢٩.

الله عز وجل آدم عليه السلام على ما شاء أن يُعَلِّمَهُ إِيَّاهُ» (١)، ومن المرجح أن هذا الاصطلاح قديم، إذ تصادفه لدى محمد بن زكريا الرازي الذي أنكر، بطريقة مشابهة لطريقة ابن الراوندي، النظرية القائلة بأن اللغات توقيف من عند الله.

وبجانب القائلين بالتوقيف يوجد في القطعة رقم ١٦ من يفسرون اللغة بأنها إلهام. والإلهام مترادف عادةً مع الوحي؛ وابن جنى في بحوثه اللغوية الفلسفية يستعمل لفظ الإلهام بمعنى التوقيف والوحي تماماً دون ما أدنى فرق (٢). ولعله كان هناك فرق ضئيل بينهما من زمن بعيد (٣)؛ لكن يظهر أن استعمال لفظ إلهام بمعناه العام من أن الناس جميعاً لا يدركون العلوم إلا بالإلهام، إنما احتفظ به لأول مرة في اصطلاح الشيعة والفلاسفة فحسب. وفي كتاب «الانتصار» أن من الشيعة من يقول بالإلهام «يزعم أن الناس جميعاً لا يدركون العلوم إلا بالإلهام» (٤). وابن الراوندي إنما يتخذ هذا الاستعمال.

وفي كتاب «أعلام النبوة» الذي ذكرناه كثيراً يورد أبو حاتم الرازي الإسماعيلي عرضاً مفصلاً للفرق بين «الإلهام» بالمعنى العام وبين «الوحي»؛

(١) انظر الصفحة السابقة تعليق ١.

(٢) انظر السيوطي، الكتاب المذكور ص ٦ س ٢١ وما يليه، وقارن ص ٩ س ٥.

(٣) انظر ماسينيون، نفس الكتاب ص ٧٥٣.

(٤) كتاب «الانتصار» ص ١٥٣ - في مقابل الأئمة والأنبياء الذين يتلقون الوحي مباشرة.

ويعترض على ما يقوله محمد بن زكريا الرازى (١) الذى استخدم هذا الاصطلاح عينه. وختاماً أعرض قطعة الرازى القيمة التى تتفق مع أقوال الرازى حتى فى تفاصيلها (٢): «أخبرونا بأى لغة وقف أول إمام من أنتمكم على اللغات؟ وهل فى ذلك بد من الرجوع إلى الإلهام؟ على أن إماماً لو عرف لغة ثم أراد أن يعرفها الناس لما قدر على ذلك إذا لم تكن عندهم سابقة، فليس بد من الرجوع إلى الإلهام بنته بته - هذا قول الملحد».

(١) انظر الفصل التاسع.

(٢) كتاب «أعلام النبوة»، (مخطوطة حسين الهمدانى) ص ٢٤٥.

٦- كتاب «الزمرذ»، ودفاع الكندي

والأفكار التي عرضها ابنُ الراوندى فى كتاب «الزمرذ» مطبوعة بشخصيته كلَّ الانطباع، كما يستبين من تحليلنا السابق لهذا الكتاب وتكاد تدل كل قطعة من القطع المحفوظة لدينا على أن ابن الراوندى كان فى البدء معتزلياً، وهذا العنصر يطبع أقواله بطابع خاص^(١). وعلينا من جهة أخرى أن نزع وجود نظائر لطعنه فى الأديان المنزلة لدى غيره من الملاحدة وخصوصاً هؤلاء الذين يسميهم صاحب «الفهرست»^(٢) باسم: «المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة». ولم يبق لدينا ويا للأسف من كتبهم ما يستحق الذكر. وإذا استحيل علينا أن نمتحن جِدَّة ابن الراوندى فى تفصيل. ولقد اكتشفتُ مؤلفاً إحدانيا للطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازى، محفوظاً فى ردِّ إسماعيلى عليه^(٣). وأنا قد أشرت من قبل كثيراً إلى هذا الكتاب الذى يوقفنا على علاقة وثيقة بينه وبين أقوال ابن الراوندى.

(١) يقول الخياط فى كتاب «الانتصار» ص ١٥: «فويل صاحب الكتاب! كيف يعيب المعتزلة وهو يلجأ فى كتبه كلها إلى كلامها ومسانلتها وجواباتها، عجزاً منه أن يأتى بكلام غير كلامها أو سؤال غير سؤالها!».

(٢) «الفهرست» ص ٣٢٨ س ٦.

(٣) فى كتاب «أعلام النبوة» لأبى حاتم الرازى الإسماعيلى (انظر و. إفانوف، «دليل أدب الإسماعيلية» ص ٢٢ وقارن بذلك، مجلة الدراسات الإسلامية سنة ١٩٣٣ ص ٤٨٥). والمقصود هنا هو كتاب مخاريق الأنبياء لمحمد بن زكريا الرازى. وأمل أن أقدر على تقديم بحث فى هذا الكتاب.

ومع هذا كله فمحتوى الكتابين مختلف من أساسه، وبمقارنتهما يستبين أن ابن الراوندى يمتاز بالسیر على سُنَّة الكلام وبلغته يتكلم، بينما يتناول الرازى مساوئ الأديان بالطعن والنقد الشديد من وجهة نظر الفلسفة.

أما النظائر الحقيقية لكتاب «الزمرد» فنجدها فى مؤلف هو آخر ما يمكن تصورها فيه، وذلك هو الدفاع النصرانى المشهور الذى كتبه عبد المسيح الكندى. ومن الجائز ألا يكون هذا الكتاب هو الوحيد، وأن توجد كتب أخرى فى هذا الباب تصلح للمقارنة. ومع هذا كله فلم ينشر حتى اليوم إلا قليل من كتب التناظر بين النصارى واليهود والمسلمين ^(١)، ولذا لم يكن بُد من الاختصار على هذا المؤلف وحده فى بحثنا هذا.

أما كتاب الكندى فقد طُبِع للمرة الأولى منذ عشرات السنين وقام بالبحث فيه موير ^(٢) مؤلفه نسطورى يدعى أنه عاش فى بلاط المأمون الذى

(١) انظر م. اشتينشيدر، كتب التناظر والدفاع، فى مجلة: «بحوث لمعرفة الشرق» المجلد السادس رقم ٣. أما كتاب ي. فرتش، الإسلام والمسيحية فى العصور الوسطى. E. Fritsch: Islam und christentum in Mittelater (برسلاو، سنة ١٩٢٠) الذى أشار إلى به الأستاذ شيدر، فيبحث أولاً وبالذات فى مناظرة المسلمين للمسيحية، وهو لهذا لا يتعلق بموضوعنا. (قارن ر. اشتريتمان R. Strothmann، «مجلة المستشرقين لنقد الكتب OLZ»، رقم ٨٧٢). انظر كذلك ج. جراف Graf، مناظرات النصارى للإسلام، فى «الكراسات الصفراء» Gelbe Hefte سنة ١٩٢٦ من ٨٢٥ وما يليها، والكتب المذكورة هناك.

(٢) و. موير «دفاع الكندى» W. Muir: The Apology of al - Kindi لندن سنة ١٨٨٢. انظر فيما يتعلق بكتب أخرى مادة: كندى، للأستاذ ماسينيون فى «دائرة المعارف الإسلامية» المجلد الثانى من ١٠٩٧ - وأنا أستخدم النص تبعاً لطبعة القاهرة سنة ١٨٩٥.

لابد أن تكون عواطفه نحو المخالفين فى رأى والعقيدة قد احتملت نقد المؤلف العنيف للإسلام. وأقدم شاهد على وجود هذا المؤلف، البيرونى، الذى يذكره فى تاريخه تحت عنوان: «جواب النصرانى عبد المسيح بن إسحق الكندى على كتاب عبد الله بن إسماعيل الهاشمى (١)». ولهذا فإن تحديد عصره التقريبى ممكن غير أن هناك من الأسباب ما يجعلنا نشك فى أنه أُلّف فى أول القرن الثالث. وسأبحث بعدُ فى المسائل الأدبية المتعلقة بدفاع الكندى، وأناقش أولاً سلسلة من الفقرات المتصلة بكتاب «الزمرد» عن قرب أما فيما يتعلق بصلة هذه الفقرات بعضها ببعض فاكتمى بأن أحيل إلى تصنيف محتويات الكتاب لدى موير.

يتحدث الكندى فى عرضه لأعلام النبوة عن معجزات محمد (ص ٦٤ وما يليها). ولكن هذا الموضع عينه من كتاب «الزمرد» لم يحفظ لنا إلا باختصار (قطعة رقم ٨، ١١)، ولهذا فنحن لا نستطيع مقارنتهما مقارنة دقيقة. ومما يسترعى الانتباه أن أخبار المعجزات التى يرفضها الكندى إما لاضطراب فى روايتها أو لاستحالة وقوعها فى ذاتها، هى عينها التى يذكرها ابن الراوندى فى كتاب «الزمرد». فأخبار الذئب الذى كلم أهبان بن أوس الأسلمى (ص ٦٤)، وشاة أم معبد، والشاة المسمومة والميضأة هذه الأخبار كلها يوردها المؤلف فى تفصيل متناولا إياها بالتهكم المر (٢).

وصلة أخرى تتعلق بمسألة إعجاز القرآن (ص ٨٩). وعبارتها فى

(١) «التاريخ» Chronologie، طبعة سخاو (لندن سنة ١٨٧٨) ص ٢٠٥.

(٢) انظر الترجمة لدى موير ص ١٤ وما يليها.

هذا متشابهة تماماً، مع هذا الفرق وهو أن ابن الراوندى يمتحن مسألة تفضيل اللغة العربية على غيرها من اللغات بينما يُزهِى الكندى بأنه عربى صريح ويفسر تأثير القرآن بأن «الأنباط والأسقاط والعجم والمغفلين والأغبياء الذين لا معرفة لهم باللسان العربى» هم الذين ينخدعون بدعوى إعجاز القرآن من ناحية نظمه (١).

ومما يسترعى النظر حقاً نقدُ الكندى لشعائر الإسلام الواحدة تلو الأخرى. إذ ينظر إليها تارةً من وجهة نظر النصارى، ويؤكد أن المسيح ألغى شريعة موسى (ص ٩٨ ما يليها): فالختان والوضوء ... إلخ ليست فرائض واجباً على المرء اتباعها، وإنما أقصى ما تبلغ إليه أنها عادات جارية (٢). وطوراً يناقض لوازم عقيدة العقل الإسلامية: والكندى يقف طويلاً عند هذه المسألة؛ ولو أن العقل ليس هو نقطة الابتداء فى منهجه فى التفكير، كما هى الحال لدى ابن الراوندى، فإنه له مكانة عظمى عنده.

وهأنذا أورد النقطة المتعلقة بالحج والبقاع المقدسة (ص ١٠٢ وما يليها)، وهى تذكرنا بما يقوله ابن الراوندى.

«وأما دعوتك لى إلى حج بيت الله الذى بمكة ورمى الجمار والتلبية

(١) «وإنما هذه الحجة المبهرجة هى دعوى مدلسة على الأنباط والأسقاط والعجم والمغفلين والأغبياء الذين لا معرفة لهم باللسان العربى، وإنما هم فيه دخلاء».

(٢) ص ١٠٠: «فليس يفعل ذلك لأنه سنة واجبة وفريضة لازمة عليه لا يحل له إلا القيام بها، بل يفعله على سبيل العادة الجارية عند أهل الزمان والتشبه بأهل دهره الذى هو مقيم بين أظهرهم».

وتقبيل الركن والمقام، فسبحان الله ما أعظم هذا الكلام ^(١)! لقد جنت بأمر
فَرِيٍّ كأنك تكلم صبيّاً أو تخاطب غيباً أو تجادل عيباً! فليت شعري أليس
هو الموضع الذي عرفناه جميعاً حق معرفته، ووقفنا على أصول أسبابه،
وكيف كانت القصة في ثباته وكيف جرى أمره إلى هذه الغاية؟ أولاً تعلم أن
هذا فعل الشمسية والبراهمة الذي يسمونه النُسكَ لأصنامهم بالهند؟ فإنهم
يفعلون في بلادهم هذا الفعل بعينه الذي يفعله المسلمون اليوم من الحلق
والتعري، الذي يسمونه الإحرام والطواف ببيوت أصنامهم إلى هذا الوقت
على هذه الحالة. فلم تزد عليه أنت شيئاً، ولا نقصت منه ذرة. فإنك أخذته
بذلك الفعل، الذي سمّيته النُسك، متمسكاً بتلك العادة محتذياً تلك السبيل إلا
أنك تفعله في السنة مرة واحدة في وقت مختلف. وأولئك يفعلونه في السنة
مرتين في دفعتين معروفتين عند دخول الشمس أولَ دقيقة من الحَمَل وهو
الربيع، وفي دخولها أولَ دقيقة من الميزان وهو الخريف. ففي الأول لدخول
الصيف وفي الثاني لدخول الشتاء. فهم يُضَحُّون كما تضحى أنت؛
وينسكون كنسك لأصنامهم وإنذارهم. فهذا سبب حجك ونسكك ومقامك تلك
المقامات وفِعالك تلك الأعجوبات. وأنت وأصحابك عالمون أن العرب كانت
تنسك هذه المناسك وتفعل هذه الأفعال في قديم الزمان منذ بَنَت هذا
البيت. فلما جاء صاحبك بالإسلام لم نره زاد في هذه الأفعال، ولا نَقَصَ

(١) انظر كذلك ص ٣٠، ٣١، ٣٦، ٤٩، ٩٣، ٩٨، ١٠٤، ١٢٨ في منتصفها، ص ١٣٠ في
أعلىها. وفكرة «العقل» هنا مأخوذة بمعنى معتزلي (انظر بعد في مستهل الفصل التاسع
من هذا البحث) كما يستخدم كتاب الكندي غالباً اصطلاحات المعتزلة التامة التكوين في
القرن الثالث.

منها شيئاً. غير أنه لبعد الشقة وطول المسافة وتخفيف المؤونة، جعله حجة واحدة فى السنة. وأسقط من التلوية، ما كان فيه شناعة، والقصة هى تلك القصة بعينها التى تفعلها السُّمْنِيَّة (١) والبراهمية ببلاد الهند إلى هذه الغاية، وتنسك فيها لأصنامها. وإنى لأستصوب قولاً لعمر بن الخطاب، وقد وقف على الركن والمقام، فقال: «والله لأعلم أنكما حجران لا تنفعان ولا تضران؛ ولكنى رأيت رسول الله يقبلكما، فأنا أقبلكما كذلك». فإن كان الرواة الصادقون الذين رووا هذه الرواية عنه كذبوا عليه فقد صدقوا فى ما حكوه عن هذين الحجرين، وإن كانوا صدقوا عنه أنه قال ذلك فلقد قال قولاً حقاً. فكيفما أردت القول أيها الحبيب لم يخرج عن قانون الحق. فأما ما يريد العائب أن يعيب به من يحلق شعر رأسه ويتعرى ويمدو ويرمى بالجمرات، فهذا فعل من قد غرب عقله وأنكر فهمه، ومن يتخبطه الشيطان فقد نجد مساعاً للعيب وموضعاً للثب. ولقد احتجنا لكم عند من ثلبكم بهذا وقلنا إنما يفعلونه من جهة التعبد وليس فى التعبد عيب، فأجابنا أن الله عز وجل حكيم ولم يتعبد خلقه بالسنتن الفاحشة الشنعة التى تنفر الطباع منها ويستسمجها العقل، بل بالسنتن التى يستحسنها العقل ويفضلها... فهل ترى أصلحك الله ورضى عنك أن تدعونى إلى مثل هذا

(١) فى الأصل: الشمسية، ويمكن تفسيرها بمعنى عباد الشمس، ولكن الأرجح والأوضح أن نقرأه بدل «الشمسية» «السمنية» أو «الشمنية». ويذكر المؤلف اسم «سماتية» بجانب «براهمة» عند سرده للفرق المختلفة ص ١٢٩؛ ولعله يجب علينا أن نقرأ هناك أيضاً «الشمانية» وهذه المواضع تتصل بأقواله الكثيرة فى تاريخ الأديان؛ تلك الأقوال التى تعتمد على كتابات معتزلة القرن الثالث فى تاريخ الأديان.

الذى تستشعنه البهائم وتستقيح فعله؟ فإننى أظن بغير شك أنها لو سئلت
فأذن لها فى النطق لأخبرتنا بقيق هذه الأفعال واستشناعها إياها وأعلمتنا
لو أجبنا إلى دعوتك أنا قد ظلمنا تمييزنا وطباعنا... وأما قولك أنك تنظر
إلى حرم رسول الله وتشاهد تلك المواضع المباركة العجيبة، فقد صدقت
أكرمك الله فى قولك إنها مواضع عجيبة! وأى عجب أعجب من تلك المواضع
عند نوى العقول والتمييز التى يرتكب فيها ما يرتكب من ظلم العقل والتمييز
الذى فضل الله به الإنسان على سائر البهائم وأنعم به عليه!» (١).

وهذه القطعة تذكرنا كثيراً بما يقوله ابن الراوندى فى القطعة رقم ٥
من كتاب «الزمرذ»، حتى يكاد المرء يشعر بأنه يميل إلى الزعم بأن إحداهما
تعتمد على الأخرى من الوجهة الأدبية. والاختلاف الرئيسى هو فى أن
البراهمة يبدون لدى ابن الراوندى كممثلين لمذهب العقل، بينما يتحدث
الكندى عنهم وعن السمنية بوصفهما فرقتين صَفَّدتهما الشعائر الدينية
وأوامرها.

والنظائر تذهب إلى أبعد من ذلك. ففي القطعة رقم ١٣ يسخر ابن
الراوندى قائلاً لم لَمْ يأت الملائكة لمعونة المسلمين فى يوم أُحُد، ويعرض
الكندى (ص ٤٤ وما بعدها) فى تهكم شديد غزوات النبى التى ليست إلا
غارات للسلب والنهب، كما هى عادة العرب. أما انتصار بدر الذى يشير
إليه ابن الرواندى أيضاً فيتناساه الكندى عمداً، لكنه يكتب عن هزيمة أُحُد
فى تفصيل (ص ٥٠ = ص ٥٥ من طبعة القاهرة سنة ١٩١٢):

(١) من ص ١١٣ - ١١٦، طبعة القاهرة سنة ١٩١٢ - مع بعض تصحيحات للنص من
عندنا.

«فأما غزوة أُحُد وما أصيب فيها من كسر رباعيته السفلى اليمنى وشق شفته وثلم وجنته وجبهته، الذى ناله من عتبة بن أبى وقاص وما علاه به ابن قمينة الليثى بضربة قطعت إصبعه، فهذ خلاف الفعل الذى فعله الرب مخلص العالم، وقد سلَّ رجلٌ بحضرته على رجلٍ سيفاً فضربه على أذنه فاقتلعا. فلما نظر المسيح مخلصنا إلى ذلك من فضله عمد إلى الأذن فردها إلى موضعها فعادت صحيحة كالأخرى (لوقا ٢٢ : ٥)؛ وإلا حيث أصاب يد طلحة ما أصابها وقد وقاه بنفسه فلو دعا ربه فرد يده إلى ما كانت عليه من صحتها لكانت هذه من إحدى علامات النبوة. وأين كانت الملائكة (١) عن معونته ووقايته من كسر ثنيته وشق شفته ودمى وجهه...؟».

وأخيراً فلنقارن كذلك قطعةً من كتاب آخر إلحادى لابن الراوندى هو كتاب «الدامغ»، بفقرة معاتلة لها فى «رسالة» عبد المسيح الكندى. فإن من القطم التى حفظها لنا ابن الجوزى (فى كتابه «المنتظم فى التاريخ») من كتاب «الدامغ» القطعة الآتية: «ولما وَصَفَ (محمد فى القرآن) الجنة قال: فيها أنهار من لبن لم يتغير طعمه (سورة ٤٧ : ١٥) وهو الحليب، ولا يكاد يشتهيهِ إلا الجائع؛ وذكر العسل، ولا يطلب صرفاً؛ والزنجبيل، وليس من لذيذ الأشربة؛ والسندس، يفرش ولا يلبس؛ وكذلك الاستبرق، الغليظ (سورة ٤٤ : ٥٣) من الديباج. قال ومن تخايل أنه فى الجنة يلبس هذا الغلظ ويشرب الحليب والزنجبيل، صار كعروس الأكراد والنبط».

(١) يشبه ما يقوله فى ص ٤٦ (ص ٥١ من طبعة ١٩١٢): «فما رأيت امراً من الملائكة أعانهم».

وإننا لنجد مثل هذه الأفكار لدى الكندي (ص ٩١): «فلا تظلم، أصلحك الله، عقلك وتبخس تمييزك حقه بغلبة سلطان الهوى الجائر والعصبية. فإنه إنما يجوز مثل هذا على الأغمار والجهال والافنين وأهل النقص في الرأي الذين لا عقل لهم ولا معرفة عندهم، ولم يتخرجوا بمطالعة الكتب ومعرفة أصول الأخبار المتقدمة، فهم همج كأجلاف الأعراب المعتادين لأكل الضب والحرياء؛ قد ربوا على الفقر والمسكنة وشقاء العيش في البوادي والبرارى تسفعهم سمائم الصيف وزمهرير الشتاء وهم في غاية الجوع والعطش والعري. فحيث لوح لهم بذكر أنهار خمر ولبن وأنواع الفاكهة واللحم الكثير والأطعمة والجلوس على الأسرة والالتكاء على فرش السندس والحريز والاستبرق ونكاح النساء اللواتى هن كاللؤلؤ المكنون واستخدام الوصائف والوصفاء والماء المعين المسكوب والظل الممدود التى هى صفات منازل الأكاسرة، وقد وقع هذا فى خلدِهم - وكان بعضهم قد رأى ذلك فى اجتيازهم ومسيرهم إلى أرض فارس - فاستطاروا فرحاً وظنوا أنهم قد نالوه فعلا عند سماعهم إياه قولاً وظفروا به فحملوا نفوسهم على محاربة أهل فارس لأخذ ذلك منهم وظفروهم به.. فحاربوا أمة نجسة قدرة كانت قد طغت على الله وتجبرت فسلط جل وعز عليهم من لم يفكروا فيه قط فقتلوهم... وكذلك حكم الله وفعله بالقوم الظالمين ينتقم ببعضهم من بعض، ومثل الأنباط والأسقاط الذين لا خلاق لهم إنما غنوا بالشقاء وربوا مع البقر فى السواد...»

ولا أجسر على الفصل فى مسألة عما إذا كانت صلة رسالة الكندي

الوثيقة بكتاب «الزمرد» تقوم على رابطة أدبية: فهذه المسألة لا يمكن الإجابة عنها طالما لم تبحث رسالة الكندى من ناحية صحة نسبتها إليه بحثاً دقيقاً. أما موير، أول من اشتغل بها، فقد أيدّ صحتها على أساس الأدلة التاريخية. وتبعه فى ذلك كازانوفا^(١) وسيمون^(٢) ومنجانا^(٣) وغيرهم. وعلى العكس من ذلك قا ماسينيون فى مادة «كندى» بدائرة المعارف الإسلامية (المجلد الثانى ص ١٠٩٧) بعدم صحتها مستدلاً على ذلك ببراهين ليست حاسمة تماماً. وكذلك يتساعل جراف^(٤) عما إذا لم يكن هذا الكتاب منحولاً^(٥). وليس لى أن أقطع برأى فى هذا الموضوع إذ لا يستطيع ذلك إلا من له إحاطة تامة بالمسائل المسيحية العربية ومعرفة دقيقة بالمسائل الدينية من الناحية التاريخية. ومع هذا كله فإننى أعتقد أن البحث الدقيق سيقدم لنا

(١) پول كازانوفا: «محمد ونهاية العالم»، باريس سنة ١٩١٣ من ١١٠ وما يليها.

(٢) ج. سيمون: «الإسلام والتبشير المسيحى»، جوتر سلو سنة ١٩٢٠ من ١٠.

(٣) ١. منجانا. دراسات ودبروك Woodbruke Studies ، فى تقرير مكتبة ريلند ، Bulletin of the John Ryland Library، منشستر، المجلد الثانى عشر سنة ١٩٢٨ من ١٤٨ وما يليها.

(٤) ج. جراف: التناظر المسيحى ضد الإسلام، فى مجلة «الكراسات الصفراء» Gelbe Hefte ١٩٢٦ من ٨٢٨.

(٥) قارن أيضاً د. هـ. بانت D. H. Baneth فى مجلة «تريبص» (أورشليم) المجلد الثالث العدد ١ ص ١١٥ الذى حاول أن يثبت عدم صحة الكتاب ببراهين جديدة. فهو يلاحظ أن الهاشمى فى دفاعه عن الإسلام يظهر المسيحية فى معرض حسن بينما يقلب المؤلف لرسالة الكندى قواعد الإسلام الثابتة. ولا نستطيع أن نفسر ذلك إلا على أساس أن مؤلف الرسالة الكندية قد شوه هذا الدفاع عن الإسلام - ومن جهة أخرى أعتقد أن القراءة النزيهة لمقدمة الكتاب تكفى للدلالة على عدم صحة «رسالة» الكندى.

البرهان على أن رسالة الكندي هذه لم تُؤلف، كما تذكر الرسالة نفسها، في أيام المأمون وإنما أُلّفت بعد ذلك بكثير فيما يقرب من مُبتدأ القرن الرابع. فإذا ما ثبت هذا البرهان وقام على أساس قويم فلن يقف شئ في طريق زعمنا أن مؤلف هذا الدفاع قد اعتمد على كتاب «الزمرد» أو الكتب الإلحادية المشابهة له. أما إذا اعتبرنا النظائر الموجودة بين كتاب «الزمرد» والرسالة وحدها، فذلك لا يكفي تماماً لتحمل عبء مثل هذا البرهان. ويجب علينا أن نذكر أنه ليس لدينا إلا شذرات قليلة من كتاب «الزمرد» ولو كان قد حفظ بأكمله، إذاً لكثرت النظائر من غير شك.

أما إذا كان المؤلف قد أخذ حقاً عن كبار الملاحدة المسلمين في القرن الثالث فمن السهل تفسير حدة براهينه وعنفها، تلك البراهين التي لا نكاد نجد لها نظيراً في كتب التناظر المسيحية. ونحن حينئذ بإزاء واقعة متشابهة، في الإسلام الحديث، حيث يُهيب المدافعون عن الإسلام في استدلالاتهم على انحطاط المسيحية بنقد الحضارة الأوروبية.

٧- البراهمة فى كتاب «الزمرذ»

كان لكتاب «الزمرذ» أثره الواضح فى الإسلام. فبينما نُسِيَ اتجاهه الخاصُ نسياناً تاماً بقيت ذكرى إحدى مسائله محفوظة. ولم يكن لهذه المسألة من قبل إلا دور ثانوى.

ذكر ابن الراوندى مذهبه وآراءه على لسان البراهمة (١). واستحضارُ بسيط لما نعرفه عن البراهمة وبخاصة ما يذكره المؤلفون المسلمون عنهم، يبين لنا إلى أى حد بعدت الصلة بين مذهب كتاب «الزمرذ» ومذهب البراهمة. ومن المحتمل كل الاحتمال أن ابن الراوندى لم يتصل اتصالاً مباشراً بالمذاهب الهندية. ويقول البيرونى - هذا العالم المسلم الوحيد الذى كان له إلمام تام بأحوال الهند وضعه فى كتاب «الهند» (٢) - يقول هذا العالم فى مقدمة كتابه (٣) إن المؤلفين الإسلاميين الذين كتبوا عن أديان الشعوب الأعجمية لم تكن لديهم معلومات صحيحة، وقد نقل كل منهما عن الآخر دون تحقيق، اللهم إلا إيرانشهرى (٤) الذى تحدث عن أديان الأمم المختلفة بطريقة

(١) انظر القطعة رقم ١، ٢، ٣، ١٩.

(٢) كتاب «الهند» (تحقيق ماللهند من مقولة، مقبولة فى العقل أو مرنولة)، طبعة سخاو سنة ١٨٨٧، والترجمة سنة ١٨٨٨.

(٣) ص ٦ من الترجمة.

(٤) ساقصّل القول عن هذا المؤلف فى مناسبة أخرى.

خاصة واعتماداً على بحثه الخاص. إلا أن أخباره مع ذلك عن الهند لا تتفق وما يتطلبه البحث العلمى. إذ قد اعتمد فى ذلك غالباً على أقوال أحد المتقدمين عليه ألا وهو زرقان^(١). ولم يبق لدينا ويا للأسف شئ من مؤلفات إيرانشهرى ولا زرقان. غير أنه من الممكن أن يكون المعين الذى استقى منه المؤلفون الذين عاشوا قبل البيرونى هو فى النهاية هذين الرجلين.

ويفرد المسعودى فى كتابه «مروج الذهب» فصلاً خاصاً عن مذاهب أهل الهند^(٢) ويذكر بخاصة اسمى كاتبين يظهر أنهما مصدر هذا الفصل وهما أبو القاسم (عبد الله بن أحمد) البلخى (الكعبى)^(٣) «كتاب عيون المسائل والجوابات»، و (أبو محمد) الحسن بن موسى النوبختى^(٤) فى كتابه «الآراء والديانات». وكلاهما من رجال النصف الثانى للقرن الثالث أو أوائل القرن الرابع. وقد عرفنا قطعاً من كتاب النوبختى المذكور، منذ زمن قليل عن طريق كتاب ابن الجوزى: «تلبيس إبليس»^(٥)؛ وقد طبعها هـ. رتر فى

(١) مؤلف فى الفِرَق مشهور؛ اعتمد عليه الأشعرى والبغدادى. قارن لوى ماسينيون، رسالة فى... Essai ص ٦٤.

(٢) المسعودى، «مروج الذهب» طبع بريبيه دى مينار (باريس سنة ١٨٦١) الجزء الأول ص ١٤٨ وما يليها.

(٣) معتزلى من الطبقة الثامنة (توفى سنة ٣١٩)؛ انظر فيما بعد .

(٤) متكلم شيعى فى أواخر القرن الثالث؛ انظر فيما بعد.

(٥) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى: «نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس» (الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٣٤٠)؛ انظر ماسينيون، مجلة العالم الإسلامى R M M ، المجلد السابع والخمسين ص ٢٥٠ وما يليها.

مقدمته لكتاب «فرق الشيعة» النوبختى (١) ومن بين هذه القطع قطعتان متعلقتان بالبحث فى مذاهب أهل الهند بالتفصيل: إحداهما تصف رياضات صوفية (٢) الهند ومجاهداتهم، والأخرى ملخص لوصف مقالات البراهمة. ويشوقنا أن نقارن كلام النوبختى بأقوال ابن الراوندى عن البراهمة. وفى «تلبيس إبليس» ص ٦٩ (٣) يقول المؤلف ما نصه: «قال أبو محمد النوبختى فى كتاب «الآراء والديانات»: إن قوما من الهند من البراهمة أثبتوا الخالق والرسول والجنة والنار، وزعموا أن رسولهم ملك أتاها فى صورة البشر من غير كتاب... وأنه أمرهم بتعظيم النار، ونهاهم عن القتل والذباح إلا ما كان للنار، ونهاهم عن الكذب، وشرب الخمر، وأباح لهم الزنا، وأمرهم أن يعبدوا البقر».

ولنضع هذه الفقرة - وهذه ملاحظة بين قوسين - إلى جانب ما يقوله الشهرستانى («الملل والنحل»، طبع كيورتن) ص ٤٥٠ - ٤٥١ عن الطوائف الهندية الآتية: الباسوية والياهووية والكابلية والبابونية. وهو حتى فى التفاصيل يشابه نفس أسلوب قطعة النوبختى المذكورة آنفاً تماماً، ولا بد أن يكون ملخصاً من كتاب «الآراء والديانات» أو يرجع إلى مصدر شبيه بهذه

(١) «فرق الشيعة» للحسن بن موسى النوبختى (المكتبة الإسلامية Bibliotheca Islamica

المجلد الرابع، استامبول سنة ١٩٣١) ص ١١٢ وما يليها.

(٢) قارن أيضاً: «رسائل إخوان الصفا» (طبعة بمبائى)، المجلد الرابع ص ١١٢.

(٣) فى الطبعة الثانية (القاهرة سنة ١٩٢٨) ص ٦٥: وفى طبعة رتر XIII .

القطعة (١). وربما كان جزء مما سنذكره بعد عن الشهرستاني مأخوذاً من نفس هذا المصدر.

ومن البين أن ما يقوله النوبختي عن البراهمة أقرب إلى الصواب مما يقوله ابن الراوندي. فالنوبختي لا يتحدث مطلقاً عن العقل بوصفه أسمى مبدأ في الشئون الدينية ولا عن إنكار الكتب المقدسة. وهو يؤكد بشدة أن البراهمة يعرفون الرسل، والشعائر الدينية التي يقدسونها، في رأى المؤلف، تتناقض مع ما زعمه ابن الراوندي من أن شعائر الأديان المنزلة مخالفة للعقل ومنافية. والبيروني يقول نفس هذا القول، ينصف شعائر الطهارة وأوامر الطعام لدى البراهمة في فصول من كتابه فصل فيها القول تفصيلاً ويتحدث عرضاً عن أنبيائهم (٢). وليس بين براهمة ابن الراوندي وبراهمة الهند الحقيقيين من صلة.

وعلى الرغم من هذا كله نجد لدى كثير من المؤلفين الإسلاميين أقوالاً

(١) يظهر أن القطعة المتعلقة بالباسوية ليست ذكراً مفصلاً لتلك الفرقة التي تسمى غالباً لدى ابن الجوزي (النوبختي باسم البراهمة. ونستطيع مقارنة القطع بوساطة هذه العبارة المكررة كثيراً: «زعموا أن رسولهم ملك على صورة بشر». ومن الغريب أن ما أوردهنا من كلام النوبختي متعلق بمذهب البراهمة، بينما هو لدى الشهرستاني متعلق بالفرق التي يسميها باسم أصحاب الزوجانيات التي يضعها في مقابل البراهمة. ولا نستطيع القطع بالسبب الذي من أجله كان هذا الاختلاف: أهو طريقة الشهرستاني في فصل الأشياء المتصلة ببعضها من أجل حبه لترتيب كتابه وتصنيفه، أم هو أن ابن الجوزي أخطأ في الرواية؟

(٢) الترجمة، الجزء الأول ص ١٠٦.

عن مذهب البراهمة تتفق تماماً مع ما يذكره ابن الراوندى. ولدى
الباقلانى (١) وابن حزم (٢) والبغدادى (٣) والغزالى (٤) والطوسى (٥) والذهبى (٦)

(١) «إعجاز القرآن» (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٩) ص ١٠: «وقد قصر قوم فى هذه
المسألة حتى أدى ذلك إلى تحوّل قوم منهم إلى مذاهب البراهمة فيها. ورأوا أن عجز
أصحابهم عن نصره هذه المعجزة يوجب أن لا يستبصر فيها وجه لها ... إلخ».

(٢) «الفصل» (طبعة القاهرة سنة ١٣١٧) ج ١ ص ٦٩: «ذهبت البراهمة... وهم
يقولون بالتوحيد على نحو قولنا إلا أنهم أنكروا النبوات. وعمدة احتجاجهم فى دفعها أن
قالوا: لما صح أن الله عز وجل حكيم، وكان من بعث رسولا إلى من يدرى أنه لا يصدقه،
فلا شك فى أنه متعنت عابث، فوجب نفي بعث الرسل عن الله عز وجل، لنفى العبث
والعنت عنه. وقالوا أيضاً: إن كان الله تعالى إنما بعث الرسل إلى الناس ليخرجهم بهم
من الضلال إلى الإيمان، فقد كان أولى به فى حكمته وأتم لمراده أن يضطر العقول إلى
الإيمان به. قالوا: فبطل إرسال الرسل على هذا الوجه أيضاً. ومجئ الرسل عندهم من
باب الممتنع». وقد ترجم هذه الفقرة أسين بلاثيوس فى كتابه، «ابن حزم القرطبى»
(مدرید سنة ١٩٢٨) الجزء الثانى ص ١٨٢.

(٣) «الفرق» (طبعة القاهرة سنة ١٩١٠) ص ٣٣٢: وقالوا (أى أهل السنة والجماعة) فى
الركن السابع المفروض فى النبوة والرسالة بإثبات الرسل من الله تعالى إلى خلقه خلاف
قول البراهمة المنكرين لهم مع قولهم بتوحيد الصانع». انظر كذلك نفس الكتاب ص ٣٤٨
وص ١١٤.

(٤) انظر أسين بلاثيوس، «الغزالى»: عقيدته وأخلاقه وتصوفه (سرقسطة سنة ١٩٠١)
ص ٢٧٩ تعليق ١. انظر كذلك الغزالى، «فصل التفرقة» (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٣) فى
مجموعة «الجواهر الغوالي» ص ٥٥: «والبرهمى كافر... لأنه أنكر مع رسولنا سائر
المرسلين».

(٥) انظر ماكس هورتن: «مذاهب المتكلمين النظرية فى الإسلام» (بون سنة ١٩١٢) ص

وغيرهم يسمى البراهمة باسم «من ينكرون النبوة» فحسب. ونجد لدى الشهرستاني ولدى ابن الجوزى ملاحظات كثيرة على البراهمة لابد لنا من فحصها فحصاً دقيقاً.

=٩٢: «إن الأنبياء يعلمون إما ما هو موافق للعقل وحينئذ فلا لزوم لهم، وإما ما هو مناقض للعقل وحينئذ فاقوالهم غير مقبولة. وفي كلا الحالين لا لزوم لهم». - قارن أيضاً ماكس هورتن Die spekulative und positive theologie des Islam (Leipzig 1912) ص ٨٦، ٨٧.

ولا يناسب هذا المقام ما ذكر الجاحظ في كتاب الرد على النصارى (ثلاث رسائل للجاحظ، طبع فنكل، القاهرة سنة ١٩٢٦) ص ٢٤ س ٣ وما بعده، عن أهل الهند أنهم لا يمكن الاستشهاد بهم على نبوة محمد أو المسيح، لأنهم لم يسمعوا بهما مطلقاً. وما يقوله الجاحظ في مكان آخر في كتابه «حجة النبوة» المطبوع بهامش طبعة «الكامل» للمبرد (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤) ج ٢ ص ٤٤ مختلف عما نحن بصدد تمام الاختلاف... ونحن قد نجد اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة والدهرية وعُباد البددة (في الأصل المطبوع: المبدرة؛ ويقصد البوذية) يكذبون النبي صلى الله عليه وسلم وينكرون آياته وأعلامه.. ولفظ «عباد البددة» الذي يترجمه ريزر O. Reser (مقتبسات وتراجم عن كتب الجاحظ البصرى اللغوى المتكلم [١٥٠ - ٢٥٠ هـ] مع نصوص لم تطبع بعد، ج ١ [اشتوتجارت سنة ١٩٣١] ص ١٢٩ بالبوذيين - لعله تجب ترجمته بلفظ «عبدة الأوثان»، فحسب. وهذا البيان مهم لأنه لم يوجد موضع فيه ذكر البراهمة بحسبانهم منكرو النبوات أقدم من كتاب «الزمر» لابن الراوندى - انظر كذلك «رسائل إخوان الصفا» (طبعة بمبائى) ج ٤ ص ١٩٦، ١٩٨.

(٦) انظر فيما بعد. وانظر كذلك ت. دى بور: «تاريخ الفلسفة الإسلامية» (اشتوتجارت سنة ١٩٠١) ص ٩٢؛ يوليوس جوتمان J. Guttman: «فلسفة اليهود» Die Philosophie des Judentums (برلين سنة ١٩٢٣) ص ٥٩، ٩١.

«إلا أن هؤلاء البراهمة انتسبوا إلى رجل منهم يقال له برهام قد مهد لهم نفى النبوات أصلاً وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوه، منها أن قال:

١ - إن الذي يأتى به الرسول، لم يخل من أحد أمرين: إما أن يكون معقولا، وإما أن لا يكون معقولا. فإن كان معقولا فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه؛ فأى حاجة لنا إلى الرسول؟! وإن لم يكن معقولا فلا يكون مقبولا؛ إذ قبول ما ليس بمعقول، خروج عن حد الإنسانية، ودخول في حد البهيمية.

٢ - قد دل العقل على أن الله تعالى حكيم، والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما يدل عليه عقولهم. وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً قادراً حكيماً وأنه أنعم على عبادة نعماً توجب الشكر، فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بالإنه علينا. وإذا عرفناه وشكرنا له، استوجبنا ثوابه. وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه. فما بالنا نتبع بشراً مثلاً؟! فإنه إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر، فقد استغنيا عنه بعقولنا؛ وإن كان يأمرنا بما يخالف ذلك، كان قوله دليلاً ظاهراً على كذبه.

٣ - قد دل العقل على أن للعالم صانعاً حكيماً، والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم. وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل: من التوجه إلى بيت مخصوص في العبادة، والطواف حوله،

(١) كتاب «الملل والنحل»، طبع كيورتن (لندن سنة ١٨٤٦؛ طبعة جديدة، لبيتسك ١٩٢٣) ص ٤٤٥ وما يليها.

والسعى ورمى الجمار، والإحرام والتلبية وتقبيل الحجر الأصم؛ وكذلك ذبح الحيوان وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للإنسان وتحليل ما ينقص من بنيته، وغير ذلك. كل هذه الأمور مخالفة لقضايا العقل.

٤ - إن أكبر الكبائر فى الرسالة اتباع رجل هو مثلك فى الصورة والنفس والعقل يأكل مما تأكل ويشرب مما تشرب، حتى يتون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً، أو كحيوان يصرفك أماماً وخلفاً، أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً. فبأى تمييز له عليك، وأية فضيلة أوجبت استخدامك؟ وما دليله على صدق دعواه؟ فإن اغتررتهم بمجرد قوله فلا تمييز لقول على قول، وإن انحسرتهم بحجته ومعجزته فعندنا من خصائص الجواهر والأجسام ما لا يحصى كثرة، ومن المخبرين عن مغيبات الأمور من لا يساوى خبره. قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده».

ولا أحسبني مخدوعاً إن زعمت أن مقالات المؤلفين المذكورين أنفاً استقيت من نفس المعين الذى استقى منه مقال الشهرستانى هذا. هذا إلى أن الأقوال الموجودة لدى الشهرستانى هى بعينها تلك التى يوردها ابن الراوندى. فعبرة الشهرستانى الأولى، تلك التى يوردها الطوسى وابن الجوزى بصيغة مشابهة، تناظر بالضبط هو مذكور فى القطعة رقم ٣ من كتاب «الزمرد» وهناك أيضاً يتحدث ابن الراوندى عن ضرورة معرفة نعم الله (الشهرستانى العبارة رقم ٢)، بينما يوضح إنكار الأوامر الدينية الإسلامية (عبارة الشهرستانى رقم ٣) بنفس الأمثلة التى ذكرها ابن

الراوندى فى القطعة رقم ٥. أما الطعن فى المعجزات ورفع شأن العلوم (الشهرستانى: العبارة رقم ٤ فى نهايتها)، فكتاب ابن الراوندى معلوء بذلك (انظر بخاصة القطعة رقم ١٧). وفى القطعة رقم ١٦، يشير ابن الراوندى، على الأقل جزئياً إلى القول بأن الأنبياء ليسوا إلا بشرأ وعلى ذلك لا يمتازون على بقية الناس فى شئ (الشهرستانى، ابتداء العبارة الرابعة) (١). وقلما يُشك فى أن أقوال الشهرستانى ترجع على الأقل عن طريق غير مباشر إلى مذهب البراهمة المفصل فى كتاب «الزمرذ».

وفى كتاب «تلبيس إبليس» لابن الجوزى ما يؤيد ما ذهبنا إليه (٢): فهناك ست شبهات على الأديان المنزلة تذكر على لسان البراهمة دون أن يكون هناك جديد على ما يقوله الشهرستانى (٣).

ورواية ابن الجوزى تختلف عن رواية الشهرستانى اختلافاً شكلياً فحسب، إذا ما استثنينا أن الشهرستانى أكثر تفصيلاً وأنه يبدو فى نقله

(١) قارن أيضاً اتفاقهم فى المصطلحات وبخاصة فى «مغيبات الأمور» (شهرستانى: ص ٤٤٦ س ٨).

(٢) أدين بالإشارة إلى هذا الموضع للأستاذ هـ. هـ. شير.

(٣) أقوال البراهمة كما يذكرها ابن الجوزى هى: «قال المصنف: وقد ألقى إبليس إلى البراهمة ست شبهات:

(الشبهة الأولى): استبعاد اطلاع بعضهم على ما خفى عن بعض فقالوا: «ما هذا إلا بشر مثلكم»، والمعنى، وكيف اطلع على ما خفى عنكم؟

(الشبهة الثانية): قالوا. هلا أرسل ملكاً؟ فإن الملائكة إليه أقرب ومن الشك فيهم أبعد. والادميون يحبون الرياسة على جنسهم فيوقع هذا شكاً

معتمداً على مصادر أقدم. هذا الاختلاف الشكلى ينحصر فى أن ابن الجوزى يرد على أقوال البراهمة برود طويلة بينما لا نجد من ذلك شيئاً عند الشهرستانى. وعلى الرغم من هذا كله فلعل الشهرستانى قد عرف مثل هذه البرود، ولكنه تركها. إذ أنه بعد ذكره لبراهين البراهمة الأربعة أورد فقرة فيها يدافع أنبياء الأديان المنزلة عن أديانهم وفيها يجيبون بخاصة على البرهان الأخير. أليس لنا أن نزع أن الشهرستانى قد استقى آراءه عن البراهمة من مؤلف فيه الرد على هذه الآراء بطريقة مشابهة لما هو لدى ابن الجوزى؟ أما أن الشهرستانى لا يورد مصدره بتمامه وإنما يقدم لنا ملخصاً عنه، فذلك يتضح من كلمة: «رسلهم» (ص ٤٤٦ س ٨) التى هى هنا معلقة فى الهواء^(١).

= (الشبهة الثالثة): قالوا: نرى ما تدعيه الأنبياء من علم الغيب والمعجزات وما يلقى إليهم من الوحي يظهر جنسه على الكهنة والسحرة. فلم يبق لنا دليل نفرق به بين الصحيح والفاقد.

(الشبهة الرابعة): قالوا: لا يخلوا إلا أن تجئ الأنبياء بما يوافق العقل أو بما يخالفه. فإن جاؤا بما يخالفه، لم يُقبل، وإن جاؤا بما يوافقه فالعقل يفنى عنه.

(الشبهة الخامسة): قالوا: قد جاءت الشرائع بأشياء ينفر منها العقل، فكيف يجوز أن تكون صحيحة؟ من ذلك إيلام الحيوان.

(الشبهة السادسة): قالوا: ربما يكون أهل الشرائع قد ظفروا بخواص من حجارة وخشب.

(١) وما هو جدير بالملاحظة أن الآية: ما هذا إلا بشر مثلكم (سورة ٢٣ آية ٢٤) توجد لدى ابن الجوزى فى براهين البراهمة، بينما الشهرستانى يذكرها فى الدفاع عن الأنبياء بشكل مغاير بعض الشيء.

وهذا عينه يقال فى فصل ابن الجوزى عن البراهمة. فهو يدل دلالة واضحة على أنه مأخوذ من كتاب قديم اعتمد بدوره فى عرضه لمذهب البراهمة على ابن الراوندى بطريق غير مباشر على الأقل. وأهم مصدر لكتاب «تلبيس إبليس» أبو الوفاء على بن عقيل^(١) (المتوفى سنة ٥١٣هـ)، الذى يذكر مراراً بهذا الكتاب. ولكن تتلو شبّهات البراهمة الست والرّد عليها فقرة تبتدئ بقوله: «قال أبو الوفاء على بن عقيل». لذا يسيل المرء إلى الاعتقاد بأن فصل البراهمة كله لنفس المؤلف السابق الذكر فى الوقت الذى فيه يحيط بكلتا القطعتين (فصل البراهمة والجزء الذى يليه مباشرة) اقتباسان كبيران من النوبختى متعلقان بالبراهمة «الحقيقيين». فكأن رواية النوبختى المتحدة قد فصمت عراها القطعة التى توسطت بينها، والتى وجدنا من قبل أنها تكون وحدة.

والجزء المروى عن ابن عقيل هو فى محتواه تال لقطعة البراهمة. إذ فيه يتحدث عن الملاحدة الذين يجحدون الأنبياء ويضعونهم فى صف السحرة والمخرقين. وإلا فإن هذا الجزء خارج عن تأليف كتاب «تلبيس إبليس». ولو أن الخصم اللدود لابن الجوزى فى هذا الكتاب هم حقاً الصوفية، فإن الرد الوافى عليهم يبتدئ أولاً ص ١٩٥. والفصل السابق يتعلق بالماذاهب الباطلة للطوائف المختلفة من السوفسطائيين والفلاسفة والدهريين والثنوية وعبدّة الأوثان والنار وجاحدى النبوات (أى البراهمة)

(١) انظر هـ. رتر، مجلة «الإسلام» المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ١٠ تعليق رقم

واليهود والنصارى والصابئة والمجوس والفرق الإسلامية إلخ . فليس فى هذا الجزء الأول من الكتاب موضع يتحدث فيه عن الصوفية. ولا يشذ عن هذا إلا الجزء المروى عن ابن عقيل، والذي ذكرناه آنفاً. أما فى الجزء الثانى فيتحدث عن الصوفية الذين يجسرون على مساواة كرامات الصوفية بمعجزات الرسل، وما كان لهذه الحقيقة أن تسترعى النظر إذا لم تكن متلائمة مع سياق النص فيما بعد (١).

وفى ص ٢٨٩ يتكلم كتاب «تليس إبليس» عن طائفة من الصوفية تجحد النبوة، ويلى ذلك كلام طويل عن هؤلاء الصوفية الذين يتهمون سلطان الأوامر والنواهى الدينية وعنها ينحرفون. وأقوالهم مشروحة فى شبهات ست يُردُّ عليها فى تفصيل. وعند نهاية هذا الجزء (أسفل ص ٣٩٥) يروى من جديد عن ابن عقيل. ولا يعنينا محتوى هذه القطعة فى هذا المقام. وعلى هذا فاتفق هذا الفصل فى التأليف مع الفصل عن البراهمة (ص ٧٠ وما يليها) حتى فى التفاصيل لا يدع مجالاً للشك فى أن هذين الجزئين متصلان بعضهما ببعض. وابن عقيل الذى يجب علينا أن نَعُدَّه فى يقين المصدر العام لما كتبه ابن الجوزى يذكر البراهمة كتنظير لمن تحدث عنهم من

(١) «تليس إبليس» ص ٦٩ : ٧٤ وما يتلوها؛ وفى هذا الموضع الأخير لا يذكر النوبختى بوصفه مؤلفاً إلا فى النهاية (ص ٧٥ س ٢) ولكن بمقارنته مع المسعودى فى مروج الذهب ج ١ ص ١٥٦ (الذى أشار إليه رتر فى مقدمته لكتاب فرق الشيعة ص XVII) يتضح أن هذا الموضع كله مأخوذة عن النوبختى.

الصوفية الإباحية الذين يجحدون النبوة. إذ قد رُوي عن البراهمة شئ من هذا القبيل (١).

وصلنا إذاً فى شئ من التحايل إلى تأييد ما ذهبنا إليه، من أن فصل ابن الجوزى عن البراهمة يرجع إلى ابن عقيل. وعلينا الآن أن نعمن النظر فى الجزء التالى لفصل البراهمة ، وهو المروى عن ابن عقيل (ص ٧٢). فى السطر الثالث مباشرة لا يعترضنا إلا اسم «ابن الراوندى ومن شاكله كأبى العلاء» (٢)، بوصفه أكبر ممثل لجاحدى النبوة. وليس من شك فى أن أبى العلاء المذكور هو أبى العلاء المعرى. وقرن اسم أبى العلاء هنا باسم ابن الراوندى يدل دلالة واضحة على الأسباب التى من أجلها ذكر ابن الراوندى هناك. ولقد كان المعرى فى حياته متهما بتشييعه للمذاهب الهندية (٣). إذاً فذكر ابن الراوندى فى هذا المقام يدل على أن ابن عقيل كانت لديه ذكرى غامضة على الأقل لما هو معروف من أن ذكر البراهمة بوصفهم منكرو النبوة إنما يرجع إلى ابن الراوندى. ولقد أخذ ابن عقيل كالشهرستانى من قبل (هو وغيره) آراء البراهمة كما هى مشروحة فى كتاب الزمرذ على أنها صحيحة، واعتقد أن ابن الراوندى كان يقول بها ما دام قد عرضها ودافع عنها (٤).

(١) لعل البيرونى أول من قارن المذاهب الصوفية بالمذاهب الهندية؛ كتاب الهند للبيرونى، فى الفهرست تحت كلمة التصوف Sufism.

(٢) انظر كذلك «تلييس إبليس» ص ١١٨ حيث يذكر ابن الراوندى والمعرى سوياً.

(٣) انظر فيما بعد وخصوصاً الموضع الموجود لدى الذهبى.

(٤) قارن الكلمات الأولى من هذا الجزء. «صبئت قلوب أهل الإلحاد لانتشار كلمة الحق وثبوت الشرائع بين الخلق والامتثال لأوامرها، كابن الراوندى ومن شاكله كأبى العلاء».

ويتفق مع هذا بالدقة ذكر ابن الجوزى فى كتابه «المنتظم فى التاريخ» (١) اسم ابن عقيل كراوية عن كتاب «الزمرد». وسنبحث بعد عن أى طريق وصل كتاب «الزمرد» إلى ابن عقيل. ويكفى هنا أن نقول إن ابن عقيل عرف كتاب «الزمرد» حقيقةً، وعنه أخذ من أقوال البراهمة.

غير أن نص كتاب «تلبيس إبليس» يثير مسألتين أيضاً:

١ - هل أقوال البراهمة هنا مأخوذة بنصها عن كتاب «الزمرد» أم أن ابن عقيل أورد معنى أقوال البراهمة تقريباً فى اختصار شديد؟

٢ - هل الرد المفصل على الشبهة السادسة من شبه البراهمة لابن عقيل نفسه أم أخذه عن مؤلف قديم؟

أما عن السؤال الأول فالجواب سهل. فمقارنة قصيرة بنص الشهرستانى تدل على أن ابن عقيل أوجز أقوال البراهمة إيجازاً شديداً نازعاً منها قبل كل شئ تلك الصيغة الجدلية المضادة للإسلام. ويدل على هذا الاتجاه دلالة واضحة العبارة رقم ٥ المتعلقة بأوامر الدين المنافية للعقل. وفى الموضع المناظر (العبارة الثالثة) لدى الشهرستانى يورد المؤلف كأمثلة على ذلك مجموعة من الأوامر الدينية الإسلامية تتنافى العقل على حسب مذهب البراهمة. ويتفق هذا الإحصاء فى تفاصيله مع نص ابن الراوندى.

(١) مجلة «الإسلام». المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ٣ س ٩ - انظر القطعة رقم

(القطعة رقم ٣). أما ابن عقيل فقد أهمل ذكر الأمثلة وأورد مكانها (١) عنصراً يتلالم كثيراً مع ما يعرفه عن مذهب البراهمة، فهم يطعنون فيما أمرت به الأديان من إيلام الحيوان. ومن المؤكد أن عبارة «إيلام الحيوان» ليست مأخوذة عن ابن الراوندى. ولكنها من طابع أبى العلاء المعرى الذى يذكره ابن عقيل كملحد بجانب ابن الراوندى. ولقد قال المعرى عن نفسه فى مكاتباته مع داعى الدعاة الفاطمى، المؤيد فى الدين (٢)، التى طبعها مرجوليوت (٣)، وفى قصائد عدة إنه نباتى، وإنه يحرم أكل اللحم وقتل الحيوان عامة. والناس يرجعون هذا التفكير إلى ما كان للمعرى من ميل إلى المذاهب الهندية (٤). وتعبيره الخاص عن هذا المبدأ الذى ينكره هو: «إيلام

(١) ولهذا فإن عبارة: «من ذلك إيلام الحيوان» تظهر أنها مضافة من ناحية النظم.

(٢) هذا هو بعينه مؤلف «مجالسنا» هذه؛ ونص هذه المكاتبات محفوظ فى المجالس، كما أشرنا إلى ذلك آنفاً.

(٣) «مجلة الجمعية الآسيوية الملكية» سنة ١٩٠٢ - ٣٣٢، والنص مأخوذ عن ياقوت، «إرشاد الأريب» ج ١ ص ١٩٤ وما يليها، انظر فيما بعد .

(٤) انظر فيما يتعلق بالمسألة برمتها: ر. أ. نيكلسون، «دراسات فى الشعر العربى» ص ١٣٦ وما يليها. ومن بين المؤلفين الإسلاميين انظر على الخصوص: الذهبى فى ترجمته للمعرى فى كتابه «تاريخ الإسلام» (طبعها ر. س. مرجوليوت فى كتابه رسائل المعرى) Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, Part X, Oxford. 1898. حيث يقول ص ١٣٣ س ٢٦ وما بعده: «من عجيب رأى أبى العلاء تركه تناول كل مأكول=

الحيوان». وهو تعبير يصادفنا كثيراً في رسائله ^(١) وقد اتخذ ابن عقيل متذكراً أبا العلاء.

وهذا العنصر نفسه يظهر في رده على هذه المسألة (أسفل ص ٧١) التي تتعلق بأمر الدين بقتل الحيوان وأكل لحمه فحسب ^(٢). ومن هذا كله نستطيع أن نقول إن كل الردود على مقالات البراهمة هي لابن عقيل وأن نجيب بهذا المعنى على المسألتين الموضوعتين آنفاً.

= لا تنبه الأرض شفقة بزعمه على الحيوانات حتى نسب إلى التبرهم، وأنه يرى رأى البراهمة في إثبات الصانع وإنكار الرسل وتحريم الحيوانات وإيذاؤها حتى الحيات والعقارب؛ انظر كذلك مرجوليوت، نفس الكتاب ص XXXVI : ل. ماسينيون: «رسالة في أصل المعجم» Essai ص ٦؛ ومن الصعب أن نقطع برأى في مسألة مقدار صحة هذا القول. أما المعري نفسه فيقول في رسائله إلى داعى الدعاة إنه امتنع عن أكل اللحم منذ ثلاثين سنة من حياته لا لأسباب فلسفية أو دينية بل لأسباب صحية. ومن المؤكد أنه قابل في أثناء مقامه ببغداد أناساً امتنعوا عن أكل اللحم، وليس للمرء أن يرجع في ذلك إلى تأثير هندي. ومن المعروف عن المانوية أنهم لم يكونوا يتغنون إلا بالنبات وأكبر شاهد على هذا أتباعها الذين عاشوا ببغداد. انظر الخياط، كتاب «الانتصار» ص ١٥٠ س ١٤؛ الجاحظ، «الرد على النصارى» (طبعة فنكل، ثلاث رسائل للجاحظ» ص ٢٠ س ١٠ - وفيما يتعلق بالنباتية المؤسسة على أساس فلسفى مع مذهب التناسخ انظر «رسائل إخوان الصفا» (طبعة بمبائى) الجزء الثالث ص ١٣٠ - انظر أيضاً لوى ماسينيون، نفس الكتاب ص ٤٣.

(١) «مجلة الجمعية الآسيوية الملكية» سنة ١٩٠٢ ص ٢٩٧ س ١٣؛ ص ٣٠١ س ٤ - كذلك الذهبي، نفس الكتاب ص ١٣٠ س ٥؛ نفس المؤلف نقلًا عن القفطى: نفس الكتاب ص ١٣٠ س ٢٦ وما يليه.

(٢) تأمل خصوصاً ابتداء كلامه: «والجواب: أن العقل ينكر إيلاهم الحيوان بعضه لبعض، فأنما إذا حكم الخالق بالإيلاهم لم يبق للعقل اعتراض إلخ».

ولكننا إذا أمعنا النظر أكثر فى هذه الأجزاء المختلفة وصلنا إلى نتيجة أخرى هى أن ابن عقيل كانت لديه صورة للرد تصرف فيها بحرية لا تقل عن حرّيته مع أقوال البراهمة نفسها (١).

وليس من المحتمل أولاً وبالذات أن يكون لدى مؤلف متأخر كابن عقيل نصُّ كتاب «الزمرد». وسنبين (٢) فيما بعد أنه منذ منتصف القرن الرابع لم يكن يُقرأ غير كتب خصوم ابن الراوندى المسلمين، وخصوصاً المعتزلة منهم؛ تلك الكتب التى فيها يرد على كتبه التى تستعمل أيضاً لعرض مذهبه، وابن الجوزى فى كتابه «المنتظم فى التاريخ» (٣) يذكر لنا أن كتاب «الزمرد» قد رد عليه أبو الحسين الخياط وأبو على الجبائى (المتوفى سنة ٣٠٣). وكتاب الجبائى هو المصدر لما هو مرويٌّ عن كتاب «الزمرد» (٤) فى هذا الكتاب اعتماداً على ابن عقيل الذى يتفق مع كتاب الجبائى فى معنى تسمية كتاب «الزمرد» بهذا الاسم وإليه يرجع فى كل اقتباساته من كتاب «الزمرد» (٥).

ومن هنا يتبين أن ابن عقيل أخذ أقوال البراهمة عن كتاب الجبائى،

(١) أما أن ابن الجوزى قد اعتدى على النصّ فذلك ظاهر من قوله (ص ٧٢ س ١٣) إنه قد مضى على ظهور الرسول ٦٠٠ سنة تقريباً. ولقد توفى ابن الجوزى سنة ٥٩٧، بينما توفى ابن عقيل سنة ٥١٢.

(٢) انظر فيما بعد.

(٣) مجلة «الإسلام» المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ٣ س ٤.

(٤) المجلة السابقة ص ٣ س ٩.

(٥) سنبين هذا بعد.

وكذلك أخذ جزءاً من ردوده التى يمكن إرجاع الكثير منها إلى مذهب المعتزلة. ومع هذا فيجب على المرء أن يكون حذراً فى حكمه ما دام تفكير المعتزلة ومصطلحهم سادا كل كتب الكلام المتأخرة، ولهذا فإن هذا الفرض سابق لأوانه إلى أن يقوم عليه الدليل القاطع.

غير أننا نستطيع سوق هذا الدليل، ففى كتاب «المنتظم» اقتباس من كتاب «الزمرد» يكاد يتفق فى محتواه مع قول من أقوال البراهمة فى «تلبيس إبليس». إذ يتفق رد الجبائى على العبارة: «إن الأنبياء وقعوا بكلمات تجذب كما أن المغناطيس يجذب» (قطعة رقم ٢٣)، الوارد فى كتاب المنتظم؛ أقول يتفق فى كلماته الأولى مع الرد على الشبهة السادسة من شبه البراهمة، المتعلقة بأعمال الأنبياء السحرية:

منتظم ص ٤ س ١١ وما يليه: تلبيس إبليس ص ٧٢ س ٨:
وهذا كلام ينبغى أن يستحى والجواب: إن هذا كلام من ذكره: فإن العقاقير قد عرفت ينبغى أن يستحى من إيراده، فإنه أمورها وجربت، فكيف وقع هؤلاء لم يبق شئ من العقاقير والأحجار الأنبياء بما خفى عن من انظر منهم؟! إلا وقد وضحت خواصها وبأن سترها. فلو ظفر واحد منهم بشئ وأظهر خاصيته، لوقع الإنكار من العلماء بتلك الخواص، وقالوا ليس هذا منك، إنما هذه خاصية فى هذا.

والنرجع بعد هذا الاستطراد فى بحث الأمور الشاقة المتصلة بمصادر فصل البراهمة بكتاب «تلبيس إبليس»، إلى موضوع هذا الفصل ألا وهو حياة براهمة كتاب «الزمرذ» فى الكتب الإسلامية المتأخرة. وإلى الآن لم يكن المؤلفون الذين ذكرناهم أنفاً يذكرون على الخصوص إلا أقوال البراهمة فى منافاة النبوة للعقل وفى خلو شعائر الإسلام من المعنى. غير أن المؤلفين المتأخرين قد أخذوا نقد البراهمة لمعجزات النبى الذى ذكره ابن الراوندى فى كتابه وعَنَوْه صحيحاً لا شك فى أنه لهم (القطع رقم ٧، ٨، ١١). وفى الفصل الأول من كتاب «كمال الدين وإنما النعمة فى إثبات الغيبة وكشف الحيرة» للمتكم الإمام أبى جعفر محمد بن على بن بابويه (١) (المتوفى سنة ٣٨١) يرد المؤلف على هجمات الفرق الإسلامية والزيدية خاصة ضد مذهب غيبة الأئمة الاثنى عشر. وفى موضع منه يقارن المؤلف الخصم الذى يشك فى معجزة الغيبة، بالبراهمة الذين ينكرون جميعاً معجزات الأنبياء. وهأنذا أورد النص تبعاً للنسخة المطبوعة طبع حجر (سنة ١٣٠١ هـ) ص ٤٩ وما يليها:

«قال مخالفونا: إن العادات والمشاهدات تدفع قولكم بالغيبة. فقلت: إن البراهمة تقدر أن تقول مثل ذلك فى آيات النبى صلى الله عليه وآله، وتقول للمسلمين: إنكم بأجمعكم لم تشاهدوها، فلعلكم قلّدتُم مَنْ لم يجب تقليده، أو قبلتم خبراً لم يقطع العذر. ومن أجل هذه المعارضة، قالت عامة المعتزلة على ما يحكى عنهم: إنه لم تكن للرسول صلى الله عليه وآله معجزة غير القرآن. فأما من اعترف بصحة الآيات التى هى غير القرآن

(١) انظر بروكلمان: ج ١ ص ١٨٧.

احتاج إلى أن يطلق الكلام في جواز كونها بوصف الله تعالى ذكره بالقدرة عليها ثم في صحة وجود كونها على أمور قد وقعنا عليها، وهي غير كثيرة الرواة. فقالت الإمامية: فارضؤا منا مثل ذلك؛ وهو أن نصَح هذه الأخبار التي تفردنا بنقلها عن أئمتنا عليهم السلام بأن تدل على جواز كونها بوصف الله تعالى ذكره بالقدرة عليها وصحة كونها بالأدلة العقلية والكتابية والأخبار المروية المقبولة عند نقلة العامة». ثم قال بعد ذلك:

«قال الجدلي: فنقول إنه ليس بإزائنا جماعة تروى عن نبينا صلى الله عليه وآله ضد ما نروى مما يبطله ويناقضه. أو تدعون أن أولنا ليس آخرنا. فيقال له: ما أنكرت من برهمي^١ قال لك إن العادات والمشاهدات والطبيعات تمنع أن يتكلم ذراع مسموم مشوي^٢ وتمنع من انشقاق القمر وإنه لو انشق وانفلق (ص ٥٠) لبطل نظام العالم. وأما قوله ليس بإزائهم من يدفع أن أولنا ليس كآخرنا فإنه يقال له ... إلخ».

ومن الواضح أن ابن بابويه يرجع هنا في شيء من التصرف إلى مذهب البراهمة كما هو وارد في كتاب «الزمرذ»^(١). ولعله حينما يذكر المعتزلة وأنهم لا يعترفون بمعجزة أخرى غير القرآن، «على ما يحكى عنهم»، إنما يعني دفاع خصوم البراهمة في كتاب «الزمرذ»^(٢)، ذلك الدفاع الهزيل.

(١) لعل المصدر الوسيط هو كتاب «فساد قول البراهمة» لأبي القاسم علي بن أحمد الكوفي الرافضي (المتوفى سنة ٣٥٢)؛ قارن، استرأبادي، «منهج المقال» (طهران سنة ١٣٠٢) ص ٢٢٥، النجاشي: «كتاب الرجال» ص ١٨٩ (قدمه إلى الأستاذ ماسينيون)

ومن الشيق أن نجد إحالات إلى براهمة كتاب «الزمرذ» خارج الكتب الإسلامية، في كتب اليهود العرب. وقد أشار فرانتس دِلِتش Franz Delizsch في تعليقه على طبعة كتاب «عص خوس» لأرون بن إيليا القرآني (ألف سنة ١٣٤٦ م) ^(١) إلى طائفة من هذه المواضع. وهناك مسألة لها أهميتها وخطرها وهي أن سعديه جاوز المتكلم الفيلسوف اليهودي قد تحدث عن البراهمة في أشهر كتبه المكتوب بالعربية وهو كتاب «الأماني والاعتقادات» ^(٢). فهو حينما يقول في ص ١١٨ س ١٣ وما بعده: «لأنى سمعت بأن قوما يقولون: ليس بالناس حاجة إلى رسل وعقولهم تكفيهم أن يهتدوا بما فيها من الحسن والقبيح»، إنما يقصد الإشارة إلى مذهب البراهمة، كما لاحظ من قبل جولتمان مُحيلاً إلى الشهرستاني ^(٣). وهو يذكر صراحة (ص ١٣٩) بمناسبة مهاجمته لمذهب «نسخ الشريعة» الإسلامي. وبعد أن يذكر سعديه طائفة من المذاهب، اليهودية أيضاً، التي تقول بإمكان نسخ شريعة التوراة، يقول: «ورأيت منهم من يقول: «إن قالت البراهمة إنا نقلنا عن آدم الأمر بلباس ملح من صوف وكتان وبأكل المضيرة من لحم ولبن وبضمم الثور والحمار، فليس لكم أن تنقلوا خبر رسول يحظرها لأن

(١) لبيتسك سنة ١٨٤١ ص ٢٠٧. وهو يتحدث عن البراهمة ص ١٠٦.

(٢) طبع س. لاندآور، ليدن سنة ١٨٨٠ - وقد طبعت ترجمة يهودا بن طيبون العبرية مراراً (انظر: ه. مالتر Malter، سعديه جاون، حياته ومؤلفاته، فلادافيا سنة ١٩٢١ ص ٢٧٠ وما يليها) - وأنا أستخدم طبعة إسرائيل هاليفي، يوزيفوف سنة ١٨٨٥.

(٣) يعقوب جولتمان: «فلسفة الدين عند سعديه»، جيتتمن سنة ١٨٨٢ ص ١٤٠. J. Guttmann: Die Religionsphilosophie des Saadia

أدم قال لنا إنها لا تتسخ». وهذه، أرشدك الله، دعاوى لا أصل لها، وإنما هم الذين ادعوا للبراهمة. وإنما يدعون للبراهمة إباحة هذه الأشياء فقط؛ ونحن أيضاً مقرون بإباحتها حيث كانت وتقريب حظرها في العقول إذا كان الإنسان يجوز يمتنع منها من تلقاء نفسه لنفع يلحقه. ولو ذهب برهمي أن يدعى مستأنفا ما ادعوه له لم يسخ له ذلك، لأن الناقل إنما يقول في كل يوم كمثل ما قاله به في أمسه وليس هو مثل المرتضى الذي يجوز له أن يقول: انكشف لي اليوم ما لم أقف عليه بالأمس».

وليس لنا طبعاً أن نستنتج من هذا النص أن براهمة كتاب «الزمرذ» كانوا يقولون بمذهب النسخ هذا. وسعديه نفسه يقول بعد أن ذكر أن خصوم اليهودية هم الذين وضعوا هذا المذهب على لسان البراهمة، الذين اشتهروا منذ مؤلف ابن الراوندى بجاحدى النبوات، أقول إن سعديه يذكر في صراحة أنه بصدد حجة اخترعت من أجل نصرة مذهبهم. ومع هذا فقد كان كتاب «الزمرذ» موجهاً أولاً وبالذات ضد عقائد الإسلام ولم يكن من داع لابن الراوندى لتأييد مذهب المسلمين في نسخ الشريعة ببراهين جديدة، والأرجح أنه هاجم هذا المذهب بعينه. يؤيد ذلك ما ذكره اليافعي ^(١) من أن

(٢) انظر فيما قبل .

(١) انظر بعد ص ١٧٧ تعليق ٨ عند نهاية التعليق. وتبعاً لهذا الموضع فإن ابن الراوندى قد «لقن اليهود الاجتماع على عدم جواز النسخ... بأن قال لهم: قولوا إن موسى عليه السلام أمرنا أن نتمسك بالسبت مادامت السموات والأرض ولا يجوز أن يأمر الأنبياء إلا بما هو حق». ومن الشيق أن هذا البرهان بعينه نجده لدى سعديه (ص ١٢٨ وما بعدها، ص ١٣١) - انظر كذلك اجناتس جولدتسيهر، «شريعة السبت في الإسلام»، في:

ابن الراوندى دافع عن مذهب اليهود فى عدم إمكان نسخ الشريعة ضد مذهب المسلمين فى نسخها. وعلى الرغم من هذا كله فإن فقرة سعديه ذات أهمية كبرى فيما يتعلق بحياة براهمة كتاب «الزمرذ» من بعده. إذ ترىنا كيف اعتقد الناس فى خرافة ابن الراوندى عن البراهمة وكيف توسع الناس فى مذهب البراهمة المزعوم^(١).

وليس من شك فى أن ابن الراوندى، حينما يدع البراهمة يطعنون فى الأديان المنزلة إنما يخفى تحت هذا القناع عقيدته الخاصة. غير أن هذا لا يفسر لنا اختيار ابن الراوندى للبراهمة كمتثلين للعقليين وأحرار الفكر. أهو يمزج بهذا الذى يقوله عنهم أمشاجاً من معرفته لبعض المدارس الفلسفية الهندية، أم هو تبع سُنَّة قديمة تضع على لسان حكماء الهند أقوالاً مثل هاتيك؟ هنا يلاحظ الأستاذ شيدر أن المسألة هنا مسألة أدبية ترجع إلى العصور الأولى للهليينية. وأقدم شاهد على هذا محاوراة الإسكندرية مع زهاد الهند العراة المعروفين باسم جمنوسوفسط والمذاهب التى يمثلها هنا حكماء الهند لا شأن لها بالواقع لدى الهنود وإنما مصدرها تبعاً للأستاذ فليكن

(١) لا أنسى أن أؤكد مقدار الثمرة التى نجنيها من مقارنة كتاب سعديه بالكتب الإسلامية. ولقد اقتصر جوتمان فى كتابه المذكور أنفاً على الشهرستانى فى ترجمة هاربريكر. وما نشر من نصوص فى العشر سنوات الأخيرة يعين كثيراً على البحث فى مصادر سعديه الإسلامية. ولقد كتب مقالة فى هذا الباب منذ زمن قصير ج. فايدا وعنوان هذه المقالة هو: «مصدر عربى لسعديا، كتاب الزهرة لأبى بكر بن داود» («مجلة الدراسات اليهودية» REJ، المجلد الثانى والتسعون سنة ١٩٣٢ ص ١٤٧ وما يليها).

تهكم الكلبين اللاذع^(١). ولقد كان فلاسفة الهند يُعَنُون في الإسلام تحت اسم السُّمَنِيَّة (والأصح: السُّمَنِيَّة) كممثلين للشك الهليني ضد المعتزلة^(٢). ومع هذا أرى أن البراهمة لا يذكرون في هذا المقام فيما خلا لكتب المتأخرة

«كتاب لذكرى دافد كوفمان» (برسلاو سنة ١٩٠٠) ص ٩٩ وما يليها.

(١) انظر س. U. Wilcken : الإسكندر الأكبر وسفستائية الهند، في: محاضر جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم، (Phil. Hist. Kl., 1923, XXIII, f 150 والاستاذ هـ. هـ. شيدر سيتحدث بتفصيل عن هذه المسألة في مقالته: السمنية في الكتب المتقدمة الإسلامية والمسيحية) (تظهر في مجلة ZNTW).

(٢) انظر توماس أرنولد، المعتزلة (ليبتيك سنة ١٩٠٢) ص ٢١ و ص ٣١ - ٣٣، فيما يتعلق بالسُّمَنِيَّ جريير بن حازن الأزدي، انظر لوى ماسينيون، «رسالة في أصل المعجم الفني للتصوف الإسلامي» ص ٦٥ - أما أنا بصدد سنة قديمة نسبياً، فذلك يتضح من كتاب: «الهليلة (أو الأهلية)» عن أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (مطبوع في كتاب «بحار الأنوار» للمجلس - طبع حجر بطهران سنة ١٣٠١ - ج ٢ ص ٤٧ - ٦٢). وقد ذكر هذا الكتاب ابن النديم («الفهرست» ص ٣١٧ س ٢٦) وألفه في زعم النجاشي (كتاب الرجال، بمبای سنة ١٣١٧ ص ١٠٠) [انظر كنتوري: «كشف الحجب»، دار الكتب الهندية، بكلكتا سنة ١٩١٤ ص ٤٣٠] حمدان بن معافى (المتوفى سنة ٢٦٥). ففي هذا الكتاب يذكر كخصم لجعفر «طبيب من بلاد الهند». وفي مخطوطة لكتاب الأهلية المذكور في حوزة الأستاذ ج. س. كولن، فيها يذكر النص باختصار شديد، يذكر: «طبيب من سمنية الهند»؛ ومن المؤكد أن هذا هو الأصل - انظر كذلك ماكس هورتن: «شك السمنية تبعاً للرازي» في مجلة: «مخطوطات في تاريخ الفلسفة»، المجلد الرابع والعشرون ص ١٥١ وما بعدها؛ أما كتاب جولدتسيهر A buddhismus Hatasa azislamra (بودابست سنة ١٩٠٢) [قارن ب. هـ. هـ. فهرست كتب اجناتس جولدتسيهر، باريس سنة ١٩٢٧، رقم ٢٤٢] فلم أستطع الوقوف عليه.

التي اعتمدت على ابن الراوندى فلعل ابن الراوندى استعاض عن السمنية بأختها البراهمة لأن المبدأ الذي اعتمد عليه فى طعنه العقلى على الأديان، وهو العقل الإنسانى، لا يتفق ومذهب السمنية الشكى الحسى.

وليس لهذه المسألة بالنسبة إلى ما نحن بصدده إلا أهمية ثانوية. والمهم حقاً هو أن الروايات التي نجدها لدى المؤلفين الإسلاميين عن البراهمة بحسبانهم منكرو النبوة، إنما ترجع إلى كتاب «الزمرذ» لابن الراوندى (١). وعلى الأقل كان رد الجبائى الوسيط لأقوال ابن الجوزى (ابن عقيل). وهذا بعينه ينطبق على المؤلفين الآخرين (٢).

(١) لا يحق لنا أن نندهش لاستخدام كتاب «الزمرذ» كمصدر لآراء البراهمة بون إمعان كبير. فإن الكتاب من أهل السنة قد اعتمدوا فى عرضهم لأخطاء المعتزلة على كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندى، وعلى العكس من هذا يجب علينا أن نذكر أن المؤلف الإسماعيلى للرد قد أدرك اختراع ابن الراوندى (قطعة رقم ١٤).

(٢) يذهب البغدادى («الفرق» ص ١١٤) إلى حد القول بأن النظام قد تأثر بمذهب البراهمة فى إبطال النبوات ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف. فأنكر إعجاز القرآن وأنكر ما روى فى معجزات نبيينا صلح من انشقاق القمر وتسبيح الحصى فى يده ونبوع الماء من بين أصابعه ليتوصل بإنكار معجزات نبيينا عليه السلام إلى إنكار نبوته. انظر كذلك «الفرق» ص ٣٣٤؛ وبخاصة تور أندريه: «شخصية محمد» ص ١٠٨ - وفى موضع آخر («الفرق» ص ٣٤٨) يقول البغدادى إن الشافعيين حرّموا الزواج من البراهمة بحسبانهم منكرو الانبياء.

٨ - تاريخ الرد

لم نحاول حتى الآن أن نصف الكتاب الذي فيه حُفِظَتْ لنا قطعٌ من كتاب «الزمرد» وصفاً شاملاً. أما اسم المؤلف فلا يذكر، وإنما يقتصر المؤيد في الدين الشيرازي على ذكر أنه داع إسماعيلي (أحد دعائنا) ^(١) ولعل طريقة مؤيد في التأليف تدل على أن هذا الكتاب من تأليفه هو. وهو يقول عن نفسه في ديوانه:

رَضِيْتُ التَّسْتَرْ لِي مَذْهَباً وَمَا أَبْتَنَى عَنْهُ مِنْ مَعْدِلٍ ^(٢)

وفي «مجالسه» بالقاهرة أدخل كثيراً من الكتب على النحو الذي أدخل فيها الرد على كتاب «الزمرد» ^(٣). ولا يذكر لهذه الكتب مؤلفاً إلا باسم

(١) ص ٧٩ س ١٢.

(٢) انظر حسين الهمداني، «تاريخ الدعوة الإسماعيلية وأدبها خلال العهد الأخير من الدولة الفاطمية»، مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٢٢ ص ١٢٤.

(٣) هنا أورد تقديماته لهذه الكتب:

١ - المجلد الثالث ص ١٦٠ (مجلس رقم ٢٣٨): وإن بعض دعائنا في الشرق وشى به الواشون إلى السلطان فقال بعض: إنه يقول يقدم العالم، وقال البعض إنه يفلو في على صلح، وقال بعض إنه يرى رأى الفلاسفة ويأخذ كلامه ويبدسه في الكلام الشرعي؛ فعمل رسالة نحن نقرؤها عليكم سوقاً لفوائد علومها إليكم؛ وفتحها بسم الله الرحمن الرحيم إلخ.

«أحد دعائنا» أو «بعض دعائنا فى الشرق». ومن الراجع أن مؤيداً إنما يقرأ على سامعيه كتباً ألفها أثناء قيامه من قبل بالدعوة فى بلاد فارس (١). غير أنه فى بعض الأحيان يعين المؤلف. فمثلاً فى هذه «المجالس» قد حفظت لنا مكاتبة أحد الدعاة مع أبى العلاء المعرى الشاعر (٢) وهى مكاتبة معروفة

= ب - المجلد الثالث ص ٢٠٢ (مجلس رقم ٢٤٧): «قد كان أحد دعائنا فى الشرق أخذ العهد على رجل من نوى الأقدار كان استحوذ عليه شياطين المعتزلة» ويكتب الداعى إلى هذا الرجل رسالة لينقذه من شبهات المعتزلة.

ج - المجلد الثالث ص ٢٢٢ (مجلس رقم ٢٥٥): «قد سمعتم ما قرئ عليكم من الفصول الحكيمية المقصودة بالبراهين العقلية ونحن نشفعها بخطبة عملها أحد دعائنا بالشرق فى هذا الأسلوب وأودعها من الحكمة ما فيه حياة القلوب. قال إلخ.

د - المجلد الرابع ص ٢٠٨ (مجلس رقم ٢٤٦): «إن بعض دعائنا ناظر بعض علماء المخالفين فى أمر فذك وخروج فاطمة من خدرها إلخ.

هـ - المجلد الخامس ص ٢ (مجلس رقم ٤٠١): «وقد وقع إلى أحد دعائنا كتاب مترجم «بالاسترشاد» للثفورى ذكر فيه شبهاً على اليهود والنصارى والمسلمين... فأجاب عنه بما تتلوه عليكم بفحصه وينتفع به من وفقه الله للخير. قال إلخ... (فيما يتعلق بالرد على الثفورى الملحد انظر فيما قبل وقارن كذلك بما سيلي فيما بعد).

(١) انظر هذه المسألة بالتفصيل عند حسين الهمدانى، المقالة المذكورة ص ١٢٩ وما بعدها، ونفس المؤلف فى «دائرة المعارف الإسلامية» تحت هذا الاسم.

(٢) المجلد السادس ص ٢٨ (مجلس رقم ١٣ وما يليه) ومقدمة مؤيد هكذا: «قد انتهى إليكم خبر الضرير الذى نبغ بمعرفة النعمان وما كان يعزى إليه من الكفر والطفيان... حتى توجه من وجهناه من داعينا للقاء التركمانية فانعقد بينه وبينه من المناظرة مكاتبة غير مشافهة ما نوره بنصه فينفع الله به السامعين. قال داعينا إلخ... (ولقد أبان حسين الهمدانى فى مقالته المذكورة ص ١٢٣ وما بعدها أن هذه المكاتبة هى بعينها المكاتبة الموجودة لدى ياقوت)

جيداً من مصدر آخر. وذلك المصدر هو ياقوت الذى حفظ لنا كل هذه المكاتبة (التي تحتوى على رسالتين للمعري وثلاث رسائل للداعى الإسماعيلي)، فى كتابه إرشاد الأريب (١) وذكر لنا صراحة اسم الداعى ألا وهو أبو نصر هبة الله بن موسى بن أبى عمران، داعى الدعاة بمصر (٢). ومصدر ياقوت هو، من جهة، موضع فى كتاب «فلك المعانى» لابن الهبأريّة (٣)، ومن جهة أخرى «مجلد لطيف» فى رسائل أبى نصر هبة الله بن عمران إلى المعري، وعن هذا الأخير اقتطفها. فكان ياقوت إذاً لم يأخذ المكاتبة عن «المجالس» مباشرة، لكنه عرف اسم مؤلف الرسائل إلى أبى العلاء عن مصدر آخر مستقل عن «المجالس». ويدل لفظ «داعينا» فى هذه الحالة وربما فى كل الحالات الأخرى على مؤلف المجالس نفسه. والدليل

(١) إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، طبعة مرجليوث، (سلسلة جب، المجلد السادس) لندن سنة ١٩٠٨ - ٢٧، ج ١ ص ١٩٤ وما يليها. وقد طبع النص وترجمه للمرة الأولى ر. س. مرجليوث، «مكاتبة أبى العلاء على النباتية»، فى مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٠٢ ص ٢٩٨ - ٣٣٢؛ وطبع ثانياً فى طبعة كامل كيلانى لرسالة الغفران (القاهرة سنة ١٩٢٥) ج ٣ ص ٩٣ - ١١٠؛ كذلك: خمس رسائل مفيدة دارت بين حكيم الشعراء أبى العلاء المعري والمؤيد فى الدين أبى نصر بن أبى عمران، القاهرة بالمطبعة السلفية سنة ١٣٤٩ - انظر أيضاً مجلة الزهراء سنة ١٣٤٢ ص ٢١٩ وما بعدها؛ افانوف، دليل كتب الإسماعيلية، رقم ١٦٠، ثم مجلة الدراسات الإسلامية REI سنة ١٩٣٢ ص ٤٨٨.

(٢) فى المكاتبة نفسها يسمى أبو العلاء مكاتبه باسم: سيدنا الرئيسى الأجل المؤيد فى الدين.

(٣) انظر بروكلمان: المجلد الأول ص ٢٥٣.

القاطع على أن مؤلف الرد على ابن الراوندى هو مؤيد حقاً يمكن سوقيه طبعاً على أساس علامات لغوية ومعنوية. وأمل أن أقوم بتحليل لكل هذه المجالس يؤدي إلى إثبات أن كل الآراء الواردة رداً على كتاب «الزمرد» تتعلق تعلقاً تاماً بمذهب مؤيد. وسأقتصر هنا على إيراد دليل على آخر تاريخ يمكن أن يوضع لهذا الرد، وعلى البحث فى تحديد العلاقة بينه وبين الردود الأخرى على ابن الراوندى.

أما أن كتاب الداعى لا يمكن أن يكون قد ألف قبل النصف الثانى من القرن الرابع فذلك يتضح تمام الوضوح من بيت الشعر المذكور ص ٩١ س ١١. وهذا البيت، كما أبنا فى تعليقنا على هذا الموضع، من قصيدة للمتنبى يمكن تأريخها من سنة ٣٣٩ - سنة ٣٤٦ (١). لذلك كان لزاماً علينا أن ننظر إلى هذا الرد من ناحية أخرى غير الناحية التى ننظر منها إلى الردود العديدة على ابن الراوندى التى ألفت بعد موته بزمان قصير. ولم تكن كتب ابن الراوندى نفسها نقطة ابتداء مناظرته والرد عليه إلا فى الجيل التالى له، فندرت قراءتها فى نصوصها الأصلية فى منتصف القرن الرابع ولم تعرف بعد إلا عن طريق الردود الأولى عليها. ولعلنا نُبَيِّن فيما بعد أن مؤلف الرد على كتاب «الزمرد» قد عرفه لا عن طريق النص الأصلى وإنما عن طريق اقتباسات الردود الأخرى منه.

(١) فى هذه الأثناء كان المتنبى فى بلاط سيف الدولة [انظر بروكلمان ج ١ ص ٨٧؛ محمد صدر الدين، سيف الدولة وعصره Saifuddaulat and His Times (لاهور سنة ١٩٣٠) ص ٤٩ وما بعدها]. ويقول الشراح إن هذه القصيدة ألفت حينما كبست أنطاكية، فهلا يمكن تحديد هذه الحادثة بدقة أكثر؟

وهائذا أورد فيما يلى ما حفظ لنا من أقوال عن الردود على ابن
الراوندى على حسب الترتيب التاريخى (١):

١ - يقال إن أول من ناظر ابن الراوندى هو الفيلسوف يعقوب ابن
اسحق الكندى (المتوفى حوالى سنة ٢٦٠). ويذكر ابن أبى أصيبعة (٢) له
كتاباً عنوانه: كلام له مع ابن الراوندى فى التوحيد (٣). لكن هذا العنوان
والثلاثة الأخرى التى تليه لا توجد فى فهرس كتب الكندى لدى ابن النديم أو
ابن القفطى. ويدل على عدم صحة كلام ابن أبى أصيبعة من جهة أخرى ما
هو معروف من أن المتأخرين قد نسبوا إلى الكندى، بحسبانه أول فيلسوف
عربى، كتباً كثيرة كتبها غالباً تلاميذه (٤).

٢ - وقد رد على كتاب «التاج» (رقم ١١ لدى نيبرج) لابن الراوندى
أبو سهل إسماعيل بن على النوبختى (٥)، أحد شيوخ الإمامية المشهورين

(١) ذكر نيبرج (الكتاب السالف-الذكر ص ٣٢ وما يليها) حين سرده لكتب ابن الراوندى
بعض هؤلاء المؤلفين. وما تذكره فيما يلى من أرقام بعد عناوين كتب ابن الراوندى يناظر
فهرست نيبرج لها.

(٢) عيون الأنباء (طبعة ملر، القاهرة سنة ١٨٨٢) ج ١ ص ٢١٢ س ٢٣.

(٣) لعله يناظر رقم ١٧ لدى نيبرج.

(٤) قارن دى بور، حول الكندى ومدرسته، فى: محفوظات فى تاريخ الفلسفة Archiv
für Gesch. d. Philos. المجلد الثالث عشر (سنة ١٩٠٠) ص ١٥٣ وما يليها؛
وانظر خاصة ص ١٧٥

(٥) كتب عنه بالتفصيل لوى ماسينيون فى كتابه: «عذاب الحلاج»، ص ١٤٦ وما يليها.

(توفى سنة ٣١١) فى كتاب «السُّبُك»^(١) وكذلك رد على كتابيه «لغة الحكمة»^(٢)، و«اجتهاد الرأى»^(٣)، (رقم ١٩ لدى نيبرج).

٣ - ويذكر النجاشى لابن أخت أبى سهل النوبختى وهو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختى الذى كتب فى حوالى نهاية القرن الثالث^(٤)، أقول ذكر له كتاباً هو: «النُّكْت على ابن الراوندى»^(٥).

٤ - ونقض أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى خمس كتب على ابن الراوندى، كما يقول ابن الجوزى^(٦)، ومن بين هذه الكتب كتاب الزمرد^(٧) وكتاب الدامغ^(٨) وكتاب التاج^(٩).

(١) لدى الطوسى (فهرست كتب الشيعة، طبعة اشبرنجر) ص ٢٨: «كتاب السبك»؛ ويدل هذا العنوان على أن «تاج» ابن الراوندى سينوب فى هذا الكتاب.

(٢) يعميل نيبرج إلى قراءته: عبث الحكمة، تبعاً للطوسى - قارن لوى ماسينيون، «عذاب العلاج» ص ٦١٧.

(٣) «الفهرست» (طبعة فلوجل) ص ١٧٧؛ الطوسى، الكتاب المذكور ص ٥٨ - ماسينيون، نفس الكتاب ص ١٤٨.

(٤) ألف كتابه «فرق الشيعة» (طبع رتر، دار الكتب الإسلامية المجلد الرابع استامبول سنة ١٩٣١) بين سنة ٢٦٦ وسنة ٢٩٧. ويقول فى ص ٦٤ إن للقرامطة آنذاك أتباعاً كثيرين باليمن وجنوب العراق ولكن لم تكن حركتهم على العموم قوية كل القوة ولا ذات خطر. ومن المعروف أن حركة القرامطة كانت فى اليمن منذ سنة ٢٦٦، هذا إلى أن النوبختى لا يعرف شيئاً عن نجاح القرامطة العظيم فى أوائل القرن الرابع.

(٥) انظر مقدمة كتاب «فرق الشيعة» ص ك XX.

(٦) مجلة: «الإسلام» المجلد التاسع عشر «سنة ١٩٣٠» ص ٣ س ٢ وما يليه.

(٧) انظر فيما بعد .

(٨) وكذلك يذكره البخى فى قطعة كتاب «الفهرست» لابن النديم، «مجلة فينا لمعرفة الشرق»، المجلد الرابع ص ٢٢٤ س ١ [ص ٥ س ٦ من الطبعة المصرية «للفهرست»]

(٩) مذكور أيضاً لدى أبى رشيد فى كتاب «المسائل فى الخلاف بين البصريين والبلغاديين» (أ. بيرام، الجوهر الفرد: برلين سنة ١٩٠٢ A. Biram: Die atomistische Substanzlehre) ص ٦٩ من النص: فيما أملاه من نقض التاج - انظر كذلك لوى ماسينيون، نفس الكتاب ص ٦٣١.

٥ - كذلك كرس معاصر الجبائي وهو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط جزءاً من حياته التأليفية في نقض كتب ابن الراوندى، عليه. فالى جانب كتاب «الانتصار» وهو رد على كتاب «فضيحة المعتزلة»، نقض أيضاً كتاب: «القضيب» (رقم ١٠ في فهرست نيبرج لكتب ابن الراوندى ص ٣٢)، «نعت الحكمة»، (رقم ١٢)، «الزمرذ» (رقم ١٣؛ انظر كذلك ابن الجوزى، الكتاب المذكور ص ٣ س ٤)، «الفريد» (رقم ١٤)، «الدامغ» (رقم ١٥) وأخيراً كتاب «إمامة الفضول» (ابن الجوزى، الكتاب المذكور ص ٣ س ٥).

٦ - ونقض أبو بكر محمد بن إبراهيم الزبيرى، وهو معتزلى من الطبقة الثامنة، على ابن الراوندى أربعة كتب، كما يقول ابن المرتضى (١).

٧ - وتحدث عن ابن الراوندى في كتابه «محاسن خراسان» (٢) أبو القاسم أحمد بن عبد الله البلخى الكعبي (المتوفى سنة ٣١٩) المعتزلى المشهور. وقد حفظ لنا «الفهرست» وكتاب «معاهد التنصيص» (٣) هذا الكلام في اختصار. وهو قد نقض على ابن الراوندى مذهبه في الجدل في كتاب خاص (٤).

(١) انظر س. ت. و. أرنولد، «المعتزلة» (طبعة ليبتيك سنة ١٩٠٢) ص ٥٢ س ٨.

(٢) لعل هذا الكتاب يحتوى تراجم مشاهير الرجال من خراسان.

(٣) انظر نيبرج، نفس الكتاب ص ٢٦ - وكذلك يرجع الجزء الموجود في رسالة ابن القارح (انظر بعد ١٧٧، تعليق ٨) إلى نفس المصدر، كما أبان ذلك كراكوفسكى (انظر بعد ص ١٧٧) ص ٢٢.

(٤) انظر بعد رقم ٩، ١٠؛ كذلك مكس هورتن: «المذاهب الفلسفية...»، ص ٢٨٤، غير أن هذه الرواية لا توضح لنا أى كتاب يقصد؛ قارن لوى ماسينيون: نفس الكتاب ص ٥٧٨.

٨ - وتبعاً لابن المرتضى (انظر نيبرج، الكتاب المذكور، رقم ١٤)
وابن الجوزى (نفس الكتاب ص ٣ س ٨) نقض أبو هاشم عبد السلام
الجبائى (المتوفى سنة ٣٢١) «كتاب الفريد» على ابن الراوندى^(١).

٩ - ولقد رد أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى مؤسس فرقة
الأشعرية (توفى سنة ٣٢٤) على ابن الراوندى فى كتب كثيرة، فى زعم
الفهرست الموجود بكتاب «تبيين كذب المفتري» لابن عساكر^(٢)؛ انظر اشپتا
رقم ٢، رقم ٥ ورقم ٣٠ (على كتاب «التاج»)، ورقم ٧٢، ٧٣، ٧٤. والمهم
خصوصاً هو رقم ٧٢ الذى فيه يجعل الأشعرى نقطة الابتداء فى الرد على
ابن الراوندى رداً للبلخى (انظر قبل)^(٣). ومن هنا يتبين أن الأشعرى لم
يرجع إلى الأصل على الأقل فى هذه الحالة، وإنما إلى الرد.

١٠ - ولعل نفس كتاب ابن الراوندى هذا هو ما رد عليه أبو نصر
الفارابى (توفى سنة ٣٣٩)، تبعاً لابن أبى أصيبعة (طبعة أ. مٌلر، ج ٢
ص ١٣٩ س ٧)، فى «كتاب الرد على ابن الراوندى فى أدب الجدل». - أما
ابن القفطى («تاريخ الحكماء»، طبع لِبُرت ص ٢٧٩) فيميز فى الموضوع
المُناظر عنوانى كتابين: كتاب أدب الجدل، وكتاب الرد على الراوندى
(هكذا)^(٤).

(١) انظر فيما بعد .

(٢) س. ف. اشپتا، «من تاريخ أبى الحسن الأشعرى» (ليبتسك سنة ١٨٧٦) ص ٦٣ وما
يليه - وقد طبع كتاب ابن عساكر فى دمشق منذ سنوات (دمشق سنة ١٣٤٧). وفيه
يرد فهرست كتب الأشعرى ص ١٢٨ وما بعدها.

(٣) العنوان الصحيح هو تبعاً لاشپتا، الكتاب المذكور ص ٧٦: «كتاب نقضنا به على
البلخى كتاباً ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندى فى الجدل».

(٤) انظر أيضاً اشتينشندر، «الفارى» (بترسبرج سنة ١٨٦٩) ص ١١٦ وما يليها.

١١ - وتبعاً لكتاب «الفهرست» (ص ٦٣ س ١٢) كتب أبو محمد بن عبد الله بن جعفر بن درستويه (توفي بعد سنة ٤٣٠) النحوى البصرى المشهور كتاباً عنوانه «نقض كتاب ابن الراوندى على النحويين»^(١).

١٢ - أبو بكر محمد بن عبد الله البردعى الخارجى المعتزلى الذى تقابل مع ابن النديم سنة ٣٤٠ ألف من بين ما ألف كتاباً اسمه: نقض كتاب ابن الراوندى فى الإمامة^(٢).

١٣ - ويقول الفهرست ص ١٧٤ عن أبى عبد الله الحسين بن على ابن إبراهيم المعروف بالكاغدى (توفى سنة ٣٩٩): وله من الكتب كتاب نقض كلام الراوندى (هكذا!) فى أن الجسم لا يجوز أن يكون مخترعاً لا من شئ - ولعل المقصود هو الكتاب رقم ٥ لدى نيبرج (ص ٣٢) تحت عنوان: لا شئ إلا موجود^(٣). وفى الجزء الثانى من نفس هذا الكتاب (أو فى كتاب آخر مستقل منه؟) نقض المؤلف نقض الرازى لكلام البلخى على الرازى.

١٤ - ويذكر ابن أبى أصيبعة (ج ٢ ص ٩٧ س ١٠) من بين كتب أبى على محمد بن الحسن بن الهيثم (المتوفى سنة ٤٣٠) كتاباً اسمه: «مقالة لمحمد بن الحسن (بن الهيثم) فى إيضاح تقصير أبى على الحياتى فى نقضه بعض كتب ابن الراوندى ولزومه ما ألزمه إياه ابن الراوندى بحسب أصوله وإيضاح رأى الذى لا يلزمه معه اعتراضات ابن الراوندى» - ومن

(١) انظر فيما يتعلق بهذا لوى ماسينيون، «عذاب الحلاج» ص ٥٧٥ تعليق ٤

(٢) «الفهرست» (طبعة فليجل) ص ٢٣٧

(٣) انظر لوى ماسينيون، «عذاب الحلاج» ص ٥٦٠ تعليق ٥.

الطبيعى أنه لابد من قراءة «الجبائى» بدل «الحيانى». ولو أن اسم كتاب ابن الراوندى الذى بدا لابن الهيثم فى رد الجبائى غير مذكور صراحة، فإننا نستطيع استنتاجه: ففى فهرست كتب ابن الهيثم لدى بن أبى أصيبعة الذى يرجع إلى فهرست لابن الهيثم نفسه، عنوان كتاب آخر يوضح لنا مركز ابن الهيثم بإزاء ابن الراوندى، فيقال فى س ٦: «نقض محمد بن الحسن على أبى بكر الرازى المتطبيب رأيه فى الإلهيات والنبوات»؛ وفى س ٨ «كتاب له فى إثبات النبوات وإيضاح فساد رأى الذين يعتقدون بطلانها وذكر فرق النبى والمتنبى». فكان ابن الهيثم قام بإثبات النبوات هو الآخر، ومن وجهة نظر فلسفية من غير شك. وليس كتاب الرازى الذى لابد أنه قد طعن فيه فى النبوات إلا الكتاب الذى ذكرناه له أنفاً والذى رد عليه أبو حاتم الرازى^(١). وكذلك الحال فى كتاب ابن الراوندى الذى يذكر فى هذا المقام ما هو إلا كتاب الزمرذ، والمعروف عنه أن الجبائى نقضه.

فكأن معرفة المتأخرين لا لكتب ابن الراوندى فحسب بل لكل ما يتعلق به كذلك إنما ترجع إلى الرود التى ألفت عليه فى عشية القرن الثالث الهجرى. وما يعرف عنه من ناحية حياته ومؤلفاته يرجع فى الجزء الأكبر إلى البلخى^(٢) الذى يحتمل أن يكون قد تلقاه عن أستاذه الخياط والجبائى. والفصل المطول الذى كتبه ابن الجوزى^(٣) والذى كان مرجع المتأخرين

(١) انظر فيما قبل .

(٢) انظر فيما سيلي بعد .

(٣) مجلة: «الإسلام» المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) س ٢ وما يليه.

أجمعين إنما أخذ جميعه تقريباً عن الكتب المتقدمة. حقاً إن ابن الجوزى يذكر أنه قرأ بعض كتب ابن الراوندى فى أصولها (نفس الموضع ص ٢ س ٨ من النص العربى) ولكن ذكره بعد ذلك (ص ٣ س ٢) للردود على كتب ابن الراوندى هاتيك يكشف لنا عن مصادره التى استقى منها والتى نستطيع تعيينها فى شئ من الدقة: فهو يعتمد على رواية الجبائى كثيراً إذ ينسب إليه أقوالاً عن محتوى ثلاثة كتب لابن الراوندى (ص ٤ س ٢٠ إلى ص ٥ س ٥) (١). ولعلها كانت مذكورة فى مقدمة إحدى ربود الجبائى (٢). وكذلك تبتدئ القطعة ص ٥ س ١٨ وما يليه بقوله: «قال أبو على الجبائى». وهذه القطعة تتعلق بعلاقة ابن الراوندى بأبى عيسى الوراق (٣) وبالظرف الذى كُتِبَ فيه كتاب «الدامغ». ولا نحسبنا مخطئين إن قلنا إن ابن الجوزى أخذها عن رد الجبائى على كتاب «الدامغ». ومع أن ابن الجوزى من أول مقالته إلى آخرها يورد مختصرات عديدة من كتاب «الدامغ»، فإنه لا يمكن أن تكون هذه مأخوذة عن مصدر آخر غير كتاب الجبائى (٤).

(١) المذكور صراحة هو كتاب الزمرذ. والكتابان الآخران هما حقاً كتاب «التاج» الذى فيه يتكلم عن قدم العالم (انظر كتاب «الانتصار» ص ٢، ص ١٧٢ فى أسفلها، وقارن كذلك ماورد من قبل فى كتابنا هذا)؛ وكتاب «الدامغ» الذى عمله ابن الراوندى فى زعم الجبائى نفسه لليهود (ابن الجوزى، نفس الكتاب ص ٥ س ١٨ وما بعده).

(٢) وكذلك يورد الخياط فى رده على «فضيحة المعتزلة» كتباً أخرى لابن الراوندى: انظر الانتصار ص ٢ وما يليها، ص ١٥٥، ص ١٧٢ وما يليها، لذلك يحتمل أن تكون شذرة الجبائى قد وجدت فى الرد على كتاب آخر غير كتب ابن الراوندى الثلاثة المذكورة.

(٣) وعلى هذا فربما كانت الفقرة ص ٣ س ٦ للجبائى - فيما يتعلق بالوراق انظر فيما بعد.

(٤) وكذلك يورد ابن الجوزى «ص ٣ س ٢» رداً للجبائى على كتاب «نعت الحكمة». ولهذا فربما كان الاقتباس المذكور ص ٥ س ١٤ وما يليه، مأخوذاً عن هذا الكتاب.

أما عن أبي هاشم الجبائي فيقول ابن الجوزي (ص ٢ س ٨) إنه نقض كتاب «الفريد» على ابن الراوندي. على هذا فحينما تروى عن أبي هاشم (ص ٥ س ٦ وما بعده) فقرة من هذا الكتاب فإننا نكون هنا بإزاء شذرة مأخوذة عن رد. ومن المحقق أن الرد على زعم ابن الراوندي له أيضاً (س ١١ وما بعده).

والشائق خاصة ما يقال عن كتاب «الزمرد» نفسه. وليس من شك في أن هذه الأقوال لا ترجع إلى النص الأصلي لكتاب ابن الراوندي، وإنما هي مأخوذة عن رد الجبائي الذي يروى عنه كثيراً. والملاحظة الأخيرة (ص ٤ س ٢٠) التي قام بها الجبائي تؤدي بنا إلى القول بأن الاقتباسات الثلاثة السابقة من كتاب «الزمرد» مع الوجود عليها ^(١) هي أيضاً له - ويذكر ابن الجوزي أن مصدر القطعة الكبيرة (ص ٢ س ٩ وما بعده) المتعلقة بمعنى عنوان كتاب «الزمرد» (انظر شذرة رقم ٢١)، هو ابن عقيل الحنبلي الذي صادفنا من قبل بمناسبة أخرى ^(٢). ولذا يعتمد بدوره على رد الجبائي مناقشاً لرأيه في سبب تسمية كتاب «الزمرد» بهذا الاسم.

لم يبق علينا الآن إلا مقدمة ابن الجوزي (ص ٢ س ١ - ٧). وللمرء أن يشك في أنها تقوم على حقائق تاريخية صحيحة. يدلنا على ذلك رواية عن

(١) تأمل تقدير العلوم الدنيوية «العقاير، المغناطيس، الطلسمات» وخصوصاً ص ٤ س ١٢: «فكيف وقع هؤلاء الأنبياء بما خفى عن من كان أنظر منهم!»، ومثل هذا القول لا يمكن أن يصدر عن حنبلي متأخر، وإنما يفهم على لسان معتزلي.

(٢) انظر فيما قبل.

أبى على التنوخي^(١) (توفي سنة ٣٨٤) الأديب، وما يُذكر عن أصل ابن الراوندى اليهودى نشعر فيه من الأثر بما تشعربه فيما نتكلم عنه فيما بعد من اجتماع الجبائى مع ابن الراوندى على جسر بغداد: فكلاهما يتصل بالأدب لا بالتاريخ.

وقد آن لنا الآن أن نرجع بعد هذا الاستطراد إلى الرد الإسماعيلي على كتاب «الزمرذ»، ويميل المرء إلى الاعتقاد باستخدام المؤلف لربود سابقة بوصفها وسائط من حيث النص، كقيلة للاعتقاد بصحة ما زعمناه من أن مؤيداً نفسه هو مؤلف الرد. غير أن البرهان على هذا أصعب من ذى قبل فبينما لدى ابن عقيل نستطيع أن نبين ولو مرة فى حالة واحدة أنه بإيراده اقتباسات من كتاب «الزمرذ» قد أراد كذلك نقض النص الذى أمامه (وأعنى به فيما يظهر كتاب الجبائى)^(٢)، نجد على العكس من ذلك أن الرد على ابن

(١) انظر كذلك نييرج، الكتاب المذكور ص ٢٧؛ فيما يتعلق بخصائص أبى على التنوخي، انظر لوى ماسينيون، مجموعة من النصوص غير المنشورة Recueil de Textes inédits، ص ٢١٧، وعلى الرغم من هذا فليس لنا أن نرفض إمكان كون والد ابن الراوندى يهودياً ملحدًا، لكن من الغريب أن الروايات التى لدينا عن حياة ابن الراوندى تقول بأنه كان صديقاً لليهود، وإليهم التجأ حينما طلبه السلطان، ولهم كتب مصنفات ضد الإسلام (انظر ما أوردناه عن اليافعى ص ١٧٨ تعليق) وقد كان اليهود الذين طعنوا فى العهد القديم كما فعل ابن الراوندى فى القرآن، كثيرين فى ذلك العصر، أشهرهم حيوى (والأصح: حيويه) البلخى وكان معاصراً لابن الراوندى (كتب بين سنة ٨٥٠ - سنة ٨٧٥ ميلادية) ومتأثراً بالمناوئية وعليه نقض سعيه كتابه ضد العهد القديم الذى ألفه بالعربية - انظر أ. دافسون، مناظرة سعديا لحيوى البلخى (نيويورك سنة ١٩١٥)؛ هـ مالتز: سعديا، حياته ومؤلفاته (فلادلفيا سنة ١٩٢١) ص ٢٦٧ وما بعدها، ص ٢٨٤ وما بعدها.

(٢) انظر قبل.

الراوندى فى الكتاب الإسماعيلى قائم بذاته ولا يكاد يرجع إلى مثال سابق عليه.

غير أنى أرى فى الشذرة رقم ١٠ مؤيداً لما زعمته. «فالخصم» الذى نحن بصدده هنا لا يمكن أن يكون إلا خصماً أدبياً متوهماً قد حاول الرد على كتاب «الزمرذ» قبل مؤلف كتابنا هذا. وليس من المحتمل أن يكون مثبتى النبوة الذين يظهرون فى الشذرة رقم ٢ من كتاب الزمرذ كَرَادِين على البراهمة. فقد كان هؤلاء حقاً فى عَرَض ابن الراوندى أولئك الذين هاجمهم البراهمة دحضوا أقوالهم (١). ولم يقم هؤلاء الخصوم المزعومون برد هجمات البراهمة ونقض مذاهبهم حقاً. إلا أن المؤلف الإسماعيلى يعيب على «خصم» ابن الراوندى أنه فهم آيات القرآن على النحو الذى فهمه هو فكانت الحجج المسوقة ضده من أجل ذلك ضعيفة (٢) «فمن حرص الخصم على الرد ساق تلويل المقامات القرآنية فى جملة غير معتبر؛ وموضع العيب فى ذلك ظاهرة». ولا نحسبنا مخطئين إن حاولنا أن نرى فى «خصم» ابن الراوندى هذا معتزلياً متقدماً على المؤلف الإسماعيلى الذى حاول أن يصحح أدلته وبراهينه. ومعنى هذا أن مؤلف الرد لابد أن يكون قد عاش بعد ابن الراوندى بأجيال كثيرة.

(١) انظر على وجه الخصوص قوله فى مبتدأ الشذرة رقم ٣: «عندنا وعند خصومنا».

(٢) وكذلك يقول ابن الهيثم انظر فيما قبل.

٩- تحليل الرد

أما أن أصل الرد إسماعيلي، فذلك يتبين جيداً من أنه محفوظ في كتاب مؤيد وأنه مذكور صراحة أن المؤلف أحد دعاة الإسماعيلية. إلا أن الذى يسترعى النظر حقاً هو أن طابعه الإسماعيلي لا يتضح تمام الوضوح. إذ لا يبدو الداعى إلا كمسلم يدافع عن الإسلام ضد غارات الملحد غير كاشف عن ميل خاص، واتجاه معين، بل إنه ليتحدث عن الفرق الإسلامية المختلفة فى الدين بقوله: «إخواننا فى الدين» (ص ٨٠ س ٦). ولا يشير إلى المذاهب الإسماعيلية إلا بطريق غير مباشر. والقارئ الذى لا يعرف المؤلف من قبل سيدهش لما يجده لديه من تحفظ ملحوظ وإن يرى فيه إسماعيلياً بسهولة. وليس الكتاب موجهاً إلى الذين دخلوا فى مذهب الإسماعيلية السرى وإنما قصد به إلى الجمهور ويراد به إدخال القارئ بلباقة فى التصوير الإسماعيلي للإسلام.

وهأنذا أورد فيما يلى تحليلاً قصيراً لهذا الجزء من الكتاب المتعلق بالرد على ابن الراوندى مَعْنِياً بطابعه الإسماعيلي على وجه الخصوص:

لا يستطيع الإنسان أن يمارس بنفسه قوى العقل. فكما أن النار تظل كامنة فى الزناد أو الحجر أو الحديد حتى تجد لها من يقدها (١)، فكذلك

(١) انظر ماكس هورتن، مذهب الكمون لدى النظام، «مجلة الجمعية الشرقية الألمانية» ZDMG، المجلد الثالث والستون سنة ١٩٠٩، ص ٧٧٤، غير أنه لم يبق هنا من معنى هذه الفكرة المحدود لدى النظام شئ، ويرى المرء هذا خصوصاً وأن مؤسس مذهب «الكمون» (و «الظهور») لم يرد به أكثر من تمثيله بفكرتى أرسطو فى القوة والفعل.

الحال فى العقل الإنسانى يظل عديم الفعل (أى بالقوة) بالجسم حتى يوقظه إنسان. وهذا ما يفعله النبى. فهو يخرجُه أولاً من القوة إلى الفعل. فإذا قيل إن العقل أعظم نعم الله على عباده فإن اسم العقل أولى بأن يكون للنبى^(١). فهو العقل بالفعل، بينما العقل الإنسانى بالقوة فحسب. (ص ٨٠ س ١٥ وما يليه) والقول بأن الأنبياء هم عقل (العالم) قديم قدم الإسماعيلية نفسها. فمن هنا يراعى أن المؤلف يلمح إلى هذا التشبيه دون أن يصرح به. كما يتبين طابع الكتاب العلنى لا السرى.

والآلة الموسيقية تظل مادة ميتة حتى يستخرج منها المراء الأنغام. وعلى هذا النحو يحتاج الإنسان إلى الرسول كدليل وهادٍ إلى الإيمان بوحدانية الله (ص ٨١ س ٧ وما بعده) - وكذلك البصر لا يكون إلا بمساعد عليه (من ضوء شمس أو قمر أو مصباح إلخ). والرسول يمثل ضوء الأجرام السماوية فى هداية الناس إلى المعرفة. فهو «ذلك النور الخارج الحامل للعقل والمريش لسهمه والمنفذ له فى أقطار السموات والأرض». (ص ٨١ س ١٨ وما يليه).

(١) ص ٤ س ٤: «فهم أولى بأن يسموا عقلاً»، وهنا يضع المؤلف فكرة العقل المعتزلية كلها لابن الراوندى فى مقابل توحيد الإسماعيلية للعقل مع فكرة العقل لدى الأفلاطونية الحديثة، والمعنى المعتزلى لكلمة عقل هو العقل الإنسانى العادى الذى يُهاب به فى المسائل الدينية كمعيار ومقياس، وهذا التقابل نفسه نجده لدى الفارابى فى مقاله «فى معانى العقل» (طبعة ديترتسى، «مقالات الفارابى الفلسفية» ص ٢٩): اسم العقل يقال على أشياء كثيرة..... الثانى العقل الذى يردده المتكلمون على ألسنتهم، يقولون: هذا مما يوجب العقل وينفيه العقل إلخ. قارن كذلك الموضع المهم فى «رسائل إخوان الصفا» (طبعة بمباى) ج ٤ ص ١٦٤.

ومثل هذه التمثيلات بين الآراء الطبيعية العلمية وبين حقائق النبوة كثير فى كتب الإسماعيلية. وهى تقوم على القول بأن ظواهر الحياة الدينية تنعكس على ظواهر الطبيعة. وفى هذا الموضوع وضعت مؤلفات كثيرة (١) تدل على الدور الذى لعبه العلم والفلسفة فى تأسيس الإسماعيلية (٢). ولكن مؤلفنا يدع تفصيل القول فى هذا.

ونفس الرسول أسمى النفوس وجسمه أنبل الأجسام. لذا لم يكن غريبا أن يكون فى مقدوره إحداث المعجزات (ص ٨٧ س ١١ وما يليه). ونفسه تزن الخليقة كلها وبها كان فوق البشر أجمعين (ص ٨٨ س ٤ وما يليه). «وإن جسد الإنسان أكثره لحم وقلبه لحم يجانس جملة جسده بالحمية. غير أنه بيت الحياة والفضل، وعنه تنتشر الحياة فى الجسد كله». (ص ٩٤ س ١٨ وما يليه).

وللأنبياء فى سلم البشر الدرجة العليا. وفى الدرجة السفلى «قوم نسناس لهم من الإنسانية صورتها» فقط (٣) - وفوق هؤلاء «قوم سكان جبال

(١) مثلا أبو يعقوب السجستاني، كتاب «إثبات النبوة»؛ أحمد حميد الدين الكرمانى، كتاب «راحة العقل» وغيره؛ انظر كذلك مجلة: «الإسلام»، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣١) ص ٢٦١.

(٢) كتب جابر بن حيان ومقالات إخوان الصفا مؤلفات إسماعيلية، فيما يتعلق بالأول انظرى، رسكا وب. كراوس: «تهافت أسطورة جابر»، فى «النشرة السنوية الثالثة لمعهد البحث فى تاريخ العلوم الطبيعية»، برلين سنة ١٩٣٠.

(٣) انظر: «رسائل إخوان الصفا» ج ٤ ص ١٢٣.

ومواضع غامضة ورعاة بقر وغنم، وهم أصلح حالا فى قريهم من سكة العقل» - ثم «قوم هم عامة البلدان وهم أقرب حالا - وقوم خواص - وقوم علماء وأخيار. فلا يزال الشئ يُخْلَص وَيَنْسَبُك حتى ينتهى إلى الصفوة التى لا يشوبها الكدر وهم الأنبياء عليهم السلام الذين... يقبلون على تابعيهم فى استخلاصهم من الكدر وإحالتهم إلى جوهر الصفاء ويؤثرون فيهم تأثير الجمر فى الفحم الأسود بإحالتهم إلى جوهره وإفلاته من نوره وتخليصه من سواده». (ص ٨٣ س ١٧ وما يليه) - وطابع هذه الأقوال الإسماعيلي غير منكور.

وأوامر الشريعة التى تبدو مناقضة للعقل تجد تفسيرها فيما قصد الله إليه من تنشئة الناس. فكما أن الآباء يعملون على تنشئة أبنائهم تنشئة الأولى «لقطع الأولاد عن العادة البهيمية وكسبها الأخلاق الإنسانية»، يحاول الأنبياء أن يسلكوا «بتابعيهم الذين ينشئونهم تنشئة الثانية (١) للدار الآخرة» مسلك الآباء والأمهات بؤلادهم: فيخرقون عليهم العادات الطبيعية ويعلمونهم الأخلاق الملكوتية». وعلى هذا فليس لأوامر الشرع معنى آخر غير خرق عادات الإنسان الطبيعية وتذكيره دائماً بصلته بالله. والراسخون فى العلم يدركون معناها ويمارسونها عن معرفة وبصيرة. (ص ٩٩ س ٢٤ وما يليه).

كذلك يقف مؤلف الرد موقفاً نقدياً بإزاء المعجزات، ولكن ليس ذلك

(١) انظر سورة ٢٩ : ١٩ : ٥٣ : ٤٨ : ٥٦ : ٦٢؛ وكذلك «رسائل إخوان الصفاء» ج ١ ب ص ٣٨، ٧٠ ج ٢ ص ٣٦ : ٤٤ ص ١٣٠.

لقوله بعدم إمكانية صدور المعجزات عن نفوس متميزة كنفوس الأنبياء، بل لأنه يرفض إثبات صحة النبوة عن طريقها. إذ لا يحتاج إلى مثل هذه المعجزات إلا ضعاف الإيمان. أما من هم على شاكلة سلمان الفارسي (١) وخديجة إلخ، فيؤمنون بالأنبياء دون حاجة إليها. ويجب علينا أن نفرق تفريقاً تاماً بين هذه المعجزات وبين «المعجزات العلمية»، فهذه الأخيرة أسمى بكثير من الأولى، وبها تعتبر صحة النبوة. مثل هذه المعجزات ما قاله المسيح عن محمد، (ص ٨٧ س ١ وما يتلوه؛ كذلك ص ٩١ س ١ وما يليه).

وعلى هذا النحو جاءت فكرته الخاصة عن عقيدة إعجاز القرآن (٢)، تلك الفكرة التي لا نجد لها مثيلاً في كتب الكلام الكثيرة عن هذا الموضوع (٣). فلقد اقتصر معنى إعجاز القرآن من قبل على إعجازه من ناحية نظمه وتأليفه. وهذا ما طعن فيه ابن الراوندي. أما مؤلف الرد فيتخذ نغمة أخرى: أما أن نظم القرآن لا يمكن مخلوقاً أن يبلغه، فقد يكون ذلك صحيحاً (ص ٨٨ س ١٣)، ولكن «الكلام ألفاظ مقدرة على معان (٤) ملائمة لها. والكلام كالجسد والمعنى فيه روحه. ومعلوم أن الأجساد من حيث كونها

(١) ما يقال من أن سلمان، ولو أنه غير عربي، لم يخف الهجرة من بعيد إلى الرسول وأنه أقر به قبل غيره من الناس (ص ٨٧ س ٦ وما يليه؛ ص ٩١ س ١)، من المحتمل أن يكون مأخوذاً في غالبية من الشيعة؛ انظر الآن لوى ماسينيون، سلمان الفارسي (نشرات جماعة الدراسات الإيرانية، المجلد السابع، تور سنة ١٩٣٤).

(٢) انظر فيما قبل.

(٣) أشير هنا بنوع خاص إلى بحث عبد العليم المشار إليه فيما سبق.

(٤) قارن «رسائل إخوان الصفا» (بمبای) ج ١ ب ص ١١١.

أجساداً لا تتفاوت تفاوتاً كثيراً؛ فإنها وإن رجح بعضها على بعض من حيث استقامة النظم وحسن الهندام فهو أمر قريب؛ وليس كذلك التفاوت من جهة النفوس التي هي المعانى. فإن نفساً واحدة تقع بوزان الخلق كلهم من حيث افتقار النفوس إليها، والحاجة إلى الامتياز منها. والقرآن فهو كلام بمثابة الجسد، ومعناه روحه الذى كنى الله سبحانه «عنه» بالحكمة. (ص ٨٧ س ١٩ وما يليه) - وأساس هذه النظرية الذى لا يصرح به المؤلف هو مذهب الإسماعيلية فى «الظاهر» و«الباطن» أى التفريق بين معنى القرآن الظاهرى ومعناه الباطن («أو الحقيقة»، المسماة هنا بالحكمة). والأول يتم «بالتفسير» والثانى «بالتأويل»^(١). وهذا من جلاله النبوة والنبي صلى الله عليه وآله: بأن يتكلم بلسان واحد فيأخذ منه العقل بنصيبه» (ص ٩٣ س ١٧ - ١٨).

وفى التفاصيل يعرض لنا المؤلف فى صورة واضحة تحفظاً واحتياطاً نوا طابع إسماعيلى خاص. فهو يدع عن قصد المعنى الخاص الذى يعطيه للآية ٨٨ من سورة البقرة، ويرفض نقض تفسير ابن الراوندى عليه نقضاً صريحاً. وهو، ولو أنه يرفض القول بأن للملائكة أجساداً (ص ٩٤ س ١ وما بعده) فإنه يقول إن فى ذكر الملائكة أسراراً للحكمة (الإلهية) ممنوعة عن العوام (فى مقابل الخواص، ص ٩٣ س ١٢). وكل ما يقال عنها إنما هو «رموز» فحسب.

وليس مصادفة أن نرى الرد على الملحدين الذين يجحدون الإسلام

(١) ونصادف هذا التفريق بين الظاهر والباطن ص ٨١ س ١٨ وما يتلوه.

خاصةً والاديان المنزلة عامة، يلعب دوراً هاماً هكذا في الكتب الإسماعيلية الفاطمية التي تبعث اليوم. فإلى جانب هذا الكتاب الموضوع ضد ابن الراوندى يوجد ردٌ على كتاب إلحادى لمحمد بن زكريا الرازى الطبيب الفيلسوف (١) الذى أشرنا إليه مراراً من قبل، وكذلك رد آخر على كتاب «الاسترشاد» للمحد لم يكن معروفاً من قبل هو الثغورى (٢). وهذا لأن الإسماعيلية التي نشأت عن حركة القرامطة المضادة، وجدت نفسها مضطرة، حينما كانت عماد الإسلام فى الدولة الفاطمية، إلى محاربة هذه التيارات التي كانت على صلة بها قريبة فيما قبل.

١٠- من حياة ابن الراوندى

لم تظهر شخصية من شخصيات التاريخ الروحى الإسلامى المتقدم تحت ضوء جديد بتأثير اكتشافات السنين الأخيرة كما ظهرت شخصية ابن الراوندى. لذا كان من الواجب تقدير قيمته وتعيين صلته بمعاصريه وتبيان تطوره الروحى وبواعث تفكيره على ضوء المواد الغزيرة التي اكتشفت عنه. وما سنذكره فيما يلى ليس إلا مقدمة لدراسة تفصيلية لابن الراوندى لابد أن

(١) انظر فيما قبل .

(٢) نص هذا الكتاب موجود أيضاً فى المجلد الخامس من المجالس المؤيدية (مجلس رقم ٤٠١ - ٤١٤)؛ انظر فيما قبل ، ونشتغل، حسين الهمدانى وأنا، بنشر هذا الكتاب.

تبدأ من تحليل دقيق لكتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندى (١) ولقد أورد نيرج في مقدمته لكتاب «الانتصار» روايات متعلقة بابن الراوندى مأخوذة عن «الفهرست» لابن النديم (٢)، و«وفيات الأعيان» لابن خلكان (٣)، و«معاهد التنصيص» لعبد الرحيم العباسى (٤)، وكتاب «المثنية والأمل» لابن المرتضى (٥)، و«مروج الذهب للمسعودى» (٦). لكن ظهرت بعد ذلك مصادر أخرى: أولها الفصل الطويل الذى كتبه ابن الجوزى فى كتابه «المنتظم فى التاريخ» (٧)؛ وثانياً ملاحظات عرضية لنفس المؤلف فى كتابه «تلبيس إبليس» (٨)؛ وثالثاً جزء فى «رسالة الغفران» لأبى العلاء المعرى بحثه أ.

(١) ما أوردته ماكس هورتن فى كتابه: «المذاهب الفلسفية لأهل النظر من المتكلمين فى الإسلام» (بون سنة ١٩١٢) ص ٣٥٠، مشكوك فيه كل الشك، (انظر على العموم أقوال هـ. هـ. شيدر فى مجلة المستشرقين لنقد الكتب OLZ سنة ١٩٢٧، ٨٣٤ وما يتلوها). فهو يزعم، من بين ما يزعم، أن الكتاب الذين ردوا على ابن الراوندى هم هؤلاء الذين كتب ابن الراوندى ضدهم.

(٢) أعنى قطعة «الفهرست» التى نشرها م. ت. هوتسما فى: «مجلة فينا لمعرفة الشرق» WZKM ص ٢١٧ وما بعدها. [وقد نشرت فى الطبعة المصرية «للفهرست»، ص ٤ - ص ٥؛ القاهرة سنة ١٩٢٩]

(٣) طبعة بولاق سنة ١٢٧٥ ج ١ ص ٢٨ وما بعدها.

(٤) طبعة بولاق سنة ١٢٧٤، ج ١ ص ٧٦.

(٥) «المعتزلة»: فصل من كتاب الملل والنحل للمهدى لدين أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبع توماس، أرنولد، ليبتيكس سنة ١٩٠٢.

(٦) «مروج الذهب» للمسعودى، طبع وترجمة باربييه دى مينار «باريس سنة ١٨٧٣» ج ٧ ص ٢٣٧.

(٧) نشره رتر، مجلة «الإسلام» المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ١ وما بعدها.

(٨) القاهرة سنة ١٣٤٠ ص ٧٢، ١١٨ وما بعدها، حيث يشار صراحة إلى كتاب «المنتظم فى التاريخ» لابن الجوزى؛ انظر قبل ص ١٤٦.

كراكوفسكى فى تفصيل (١). وقد وصل نيرج فى عرضه النقدى لهذه

(١) وثيقة منسوبة عن كتب ابن الراوندى (Comptes rendus de l' Académie des Sciences de U. R. S. S., 1926, B. p. 71 - 74) انظر طبعات رسالة الغفران لإبراهيم اليازجى (القاهرة سنة ١٩٠٣)، ص ١٥٧ وما بعدها؛ لكامل كيلانى (القاهرة سنة ١٩٢٥) ج ٢ ص ٧٠ وما بعدها. (وفى هذا الأخير النص مختصر): غير أن رسالة ابن القارح مطبوعة فى الجزء الثالث (انظر «المقتبس»، المجلد الخامس ص ٥٥٢) وهى التى ترد عليها رسالة الغفران. وفى رسالة ابن القارح جزء متعلق بابن الراوندى، (طبعة كامل كيلانى ج ٣ ص ١٥). ولقد أشار إلى هذا الموضع للمرة الأولى ر. أ. نكلسون فى مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٠٢ ص ٢٥٥، انظر كذلك ص ٨٣. وكذلك انظر اجناس جولدتسيهر: اتجاهات تفسير القرآن، (لیدن سنة ١٩٢٠) ص ١٢٠ تعليق ١؛ لوى ماسينيون، عذاب الحلاج ص ١٤٨ تعليق ٥ - ولقد بحث هـ. جوتشالك فى مجلة: الإسلام، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣١) ص ٢٨٢ وما بعدها ما رواه المؤرخون المتأخرون عن ابن الراوندى وهو لا يكاد يحتوى على شئ جديد. انظر كذلك جولدتسيهر، شريعة السبت فى الإسلام فى: «كتاب تذكارى مقدم لدافد كوفمان» (برسلاو سنة ١٩٠٠) ص ١٠١ تعليق ١ [إشارة إلى الهمذانى، «رسائل»، استامبول ٥ سنة ١٢٩٨ ص ٨؛ وفخر الدين الرازى «نهاية الإيجاز»، طبعة القاهرة سنة ١٣١٧ ص ١٦٤ - ١٦٦]؛ ك. أ. نلينو، فى «مجلة الدراسات الشرقية» المجلد السابع ص ٤٢١ وما بعدها؛ هـ. رتر، مجلة: «الإسلام» المجلد الثامن عشر (سنة ١٩٢٩) ص ٣٧ وما بعدها - ولم أر الموضع الموجود لدى ابن شاكركى الكتبى عن ابن الراوندى فى كتابه «عيون التواريخ» (طبعة لیدن سنة ١٩٢٧) [انظر هوتسما، مجلة فينا لمعرفة الشرق المجلد الرابع ص ٢٢٩] وهانذا أورد فيما يلى الفصل الذى كتبه اليافعى عن ابن الراوندى فى كتابه «مرآة الجنان» الذى له أهمية خاصة لأنه يضع تاريخ موته سنة ٢٤٣ (وهذا شاهد آخر على أن موت ابن الراوندى كان متقدماً) ولأنه يحتوى على شذرات من كتاب ألفه ابن الراوندى لليهود من غير شك (انظر قبل ص ١٥) [مخطوطة برلين رقم 4952, fol 159a (= R) - مخطوطة باريس 1589, fol. 196b (= P)] : وفى السنة

الروايات إلى هذه النتيجة، وهى أن موت ابن الراوندى كان حوالى سنة ٣٠٠ هـ ولكننا سندلى فيما بعد بدليل على أن نشاط ابن الراوندى لم يتعد منتصف القرن الثالث.

وليست الإجابة على السؤال عن تاريخ موت ابن الراوندى عديمة الأهمية. ولو كانت المسألة متعلقة بمؤلف من عصر متأخر عن ذلك بكثير إذاً لكان سواءً أن نضع تاريخ موته ثلاثين أو أربعين سنة قبل أو بعد. ولكن ابن الراوندى عاش فى ذلك القرن الحاسم من تاريخ الإسلام الذى فيه تُحدث كلُّ عشر سنوات تغييراً هائلاً فى الموقف الروحى. فإن كان كتاب «الزمرد» كتب قبل سنة ٢٥٠، فمكانته فى تاريخ الإلحاد فى الإسلام هى تلك التى

= المذكورة (سنة ٢٤٣) توفى ابن الراوندى أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندى، وله مقالة فى علم الكلام وينسب إلى الزيغ والإلحاد، وله مائة وبضع عشرة (حذف من: B) كتاباً، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام. قال ابن خلكان بعد ما أثنى على فضله: وقد انفرد بمذاهب نقلها عنه أهل الكلام فى كتبهم. قال: وكان من فضلاء عصره ومن تصانيفه كتاب «فضيحة المعتزلة». قلت: وهو إن رد على المعتزلة وأصحابنا ينسبونه إلى ما هو أضل وأفصح من مذهب المعتزلة! عاش نحواً من (نحو: B) أربعين سنة ونسبته إلى راوند قرية من قرى قاسان... .. قلت: وذكر أصحابنا فى باب النسخ (الشنج فى مواضع متفرقة من B) من كتب الأصول أنه هو الذى لقن اليهود الاحتجاج على عدم جواز النسخ بزعمهم بنقل مفرى (مقرى: B) بأن قال لهم: قولوا إن موسى عليه السلام أمرنا أن نتعسك بالسبب ما دامت السموات والأرض، ولا يجوز أن يأمر الأنبياء إلا بما هو حق. وهذا القول بهت وافترأ على موسى صلى الله عليه وسلم وعلى نبينا وعلى جميع النبيين والمرسلين». وفى هامش مخطوطة باريس: «سيأتى ذكر ابن الراوندى وأنه مات فى حدود الثلثمائة، وهذا اضطراب عجيب فليحرز». وتحت سنة ٣٠٠ فى نهايتها (P. fol. 227b) مقال قصير عن ابن الراوندى لا يأتى بجديد (وهو مختصرات عن ابن الجوزى)

يتطلبها تبعاً لشكله وأسلوبه، فلن يكون لمثل هذا الكتاب - الذى كان أثره من الناحية الخطابية أكثر منه من الناحية البرهانية، فى نهاية القرن الثالث، حينما اتسعت دائرة مقاومة مبادئ الإسلام، وقامت حركة التنوير على أيدي القرامطة والفلاسفة والصوفية - ذلك الأثر الذى كان له فى الواقع، ولن يكون له ذلك الصدى الذى أثاره فى دوائر الإسلام السُّنى. وهأنذا اقتصر فيما يلى على إيراد آراء نيبرج فى اختصار مشيراً فى كل جزئية إلى كتابه.

يذكر المسعودى ^(١) أن تاريخ وفاة ابن الراوندى هو سنة ٢٤٥ هـ ويتفق معه ابن خلكان الذى يقول عنه إنه مات حوالى سنة ٢٥٠ وهو فى سن الأربعين. أما ابن عقيل، وهو مصدر ابن الجوزى، وكذلك عبد الرحيم العباسى بوساطة الأخير، فيحدد عمره بمقدار ٣٦ سنة ^(٢). كذلك يُذكر فى كتاب «تلبيس إبليس» صراحة: «وَأُخِذَ وهو فى الشباب» ^(٣).

وعلى العكس من ذلك يذكر باقى المؤلفين تاريخ موته المتأخر: فابن الجوزى نفسه يضعه فى كتاب «المنتظم فى التاريخ» تحت سنة ٢٩٨؛ ويوجد هذا التاريخ نفسه فى «معاهد التنصيص» الذى يعتمد على ابن الجوزى. وتبعاً لذلك يكون عمر ابن الراوندى قد نيف على الثمانين؛ وحاجى خليفة ^(٤)

(١) «مروج الذهب»، الجزء السابع ص ٢٣٧ - وكذلك اليافعى، انظر التعليق السابق.

(٢) واختلاف القراءة الذى يثبت رتر وهو رقم ٦٦ (نفس الموضع ص ٩) يجب أن يلغى.

(٣) ص ١١٨.

(٤) انظر نيبرج، الكتاب المذكور ص ٤٠.

يذكر أنه مات سنة ٣٠١. وكذلك تقول الروايات لدى أبي الفداء وأبي المحاسن بن تغرى بردى ^(١) والقول الحاسم عند نيرج فى تأخير موته يبدو أنه ما فعله ابن المرتضى من وضع ابن الراوندى فى الطبقة الثامنة من بين المعتزلة، أعنى بجعله معاصراً للجبانى (المتوفى سنة ٣٠٣) والخياط ولأبى القاسم البلخى (المتوفى سنة ٣١٩) ^(٢).

ونجد مثل هذا التناقض كذلك فى الروايات المتصلة بعلاقته بالجبانى فمن جهة بقول كتاب «المنتظم» ^(٣) (وتبعاً له كتاب «معاهد التنصيص» ^(٤)) رواية عن أبى على الجبانى، ابن الراوندى وأبا عيسى الوراق قد طلبهما السلطان ولكنه مات بعد ذلك بقليل. ومن جهة أخرى يذكر صاحب كتاب «معاهد التنصيص»، الذى لا نعرف له مصدراً فى ذلك، أن ابن الراوندى اجتمع هو وأبو على الجبانى يوماً على جسر بغداد وتناظرا فى إعجاز القرآن ^(٥). فإذا كان أبو عيسى الوراق، وذلك ما تؤيده روايات كثيرة، قد مات سنة ٢٤٧ ^(٦)، فإن كلام الجبانى عن موت ابن الراوندى برهان على

(١) س. هـ. جوتشالك Gottschalk ، مجلة: الإسلام، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣١) ص ٢٨٢

(٢) نيرج، مقدمة «الانتصار» ص ٢٩.

(٣) مجلة: الإسلام، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ٥ س ١٨.

(٤) نيرج: الكتاب المذكور ص ٣٩.

(٥) نيرج: الكتاب المذكور ص ٣٧.

(٦) «مروج الذهب»، ج ٧ ص ٢٣٦ - فيما يتعلق بأبى عيسى الوراق انظر مجلة: الإسلام، المجلد الثامن عشر (سنة ١٩٢٩) ص ٣٥ وما بعدها. نيرج الكتاب المذكور ص ٢٠٥ ويورد لوى ماسينيون فى كتابه: «مجموعة من النصوص غير المنشورة متعلقة

تقدم موت ابن الراوندى، بينما تستدعى الرواية الأخرى عن اجتماع ابن الراوندى مع الجبائى أن يكون ابن الراوندى قد مات متأخراً.

والبحث فى تاريخ وفاة ابن الراوندى لابد أن يبتدأ من شخصية أبى عيسى الوراق الذى لا يذكر عبثاً إلى جوار ابن الراوندى فى روايتى الجبائى

= بتاريخ التصوف فى الإسلام» (باريس سنة ١٩٢٩) ص ١٨٢ وما بعدها، شذرات من نقض المسيحية لأبى عيسى، وهى محفوظة فى رد يحيى بن عدى عليها (انظر، أ. پرييه Périer، يحيى بن عدى، فيلسوف عربى نصرانى فى القرن العاشر، باريس سنة ١٩٢٠ ص ١٥٠ وما بعدها) وتاريخ وفاته المذكور هناك وهو سنة ٢٩٧ هـ. ناشئ عن خطأ من غير شك (كذلك پرييه، الموضع المذكور). ولقد ساق هـ. شيدر الدليل على أن اليعقوبى المؤرخ (كتب حوالى سنة ٢٧٠) اعتمد على أبى عيسى الوراق فى عرضه لمذهب المانوية، فكأنه كان قبل اليعقوبى [حاشية: نبهنى الأستاذ ماسينيون إلى الفصل القيم الذى كتبه عن أبى عيسى الوراق محمد بن محمد داماد الحسينى فى كتابه «الرواشح السماوية فى شرح الأحاديث الإمامية» (طبع حجر، طهران سنة ١٣١١ هـ: قارن بروكلمان ج ١ ص ١٨٧) ص ٥٥ وما بعدها] وهنا كذلك (عن فخر الدين الرازى والسيد المرتضى) يذكر ابن الراوندى بجانب أبى عيسى الوراق: «وقال السيد المرتضى فى كتاب «الشافى»: إنه رماه المعتزلة مثل ما رموا ابن الراوندى القاضى». وهذا خلط بابن الراوندى القاضى (انظر السمعانى، كتاب «الأنساب»، سلسلة جب التذكارية، المجلد العشرون، ورقة ٢٤٥ أ). ومن المهم أن يذكر النجاشى («كتاب الرجال»، بمبائى سنة ١٣١٧ ص ٨٤) أن أبا عيسى الوراق كان معاصراً لرواى ثبيت بن محمد أبى محمد العسكري الإمامى. وهذا ينسب إلى النصف الأول من القرن الثالث. ومن الشائق أيضاً أن أبا عيسى كان يعد شخصاً مرضياً عنه عند الإمامية - قارن أيضاً ابن تيمية، كتاب «منهاج السنة النبوية» (بولاق سنة ١٣٢٢) ج ٣ ص ٢٠٧. وقد تكلم حديثاً عن أبى عيسى فى تفصيل عباس إقبال فى كتابه: «آل نوبخت» Les Nawbakht (طهران سنة ١٩٣٣) ص ٨٥ وما بعدها. وهناك كذلك (ص ٨٧ وما يليها) ترجمة لابن الرواندى.

والمسعودى (١). وأبو عيسى الوراق هو الملحد المبطن للمانوية المشهور كما يقول الخياط بذلك صراحة فى مواضع كثيرة (ص ٩٧، ١٥٢، ١٥٥). وكان أستاذاً لابن الراوندى والدافع له على الإلحاد الصريح؛ وكما سنبين فيما بعد، ابتدأ ابن الراوندى تأليفه الإلحادية فى السنين الأخيرة من حياته، تلك التأليف التى لها يدين بأهمية وخطورة شأنه. ولا يمكن أن يقع موت أحدهما بعيداً عن موت الآخر بمقدار ٥٠ سنة، وعلى ذلك فإن القول المروى عن الجبائى متعلقاً بموتها يستحق كل تصديق. ولعل الرواية الآتية ترجع إلى الجبائى أيضاً وهى : «وقد كان ابن الريوندى وأبو عيسى محمد بن هارون الملحد أيضاً يتراميان بكتاب الزمرذ ويدعى كل واحد منهما على الآخر أنه تصنيفه. وكانا يتوافقان على الطعن فى القرآن» (٢) والرواية القائلة بأن عمره نيف على الثمانين تبدو ثانوية بإزاء الرواية الصحيحة غير المطعون فيها التى تقول إن عمره كان ٤٠ سنة تقريباً. أما تاريخ مولده (حوالى سنة ٢١٠) فثابت لدى جميع المؤلفين، والذين يقولون إنه مات حوالى سنة ٣٠٠ يضطرون، تحاشياً للتناقض، إلى جعل سنة ثمانين سنة أو أكثر (٣) فإذا كان ابن الراوندى قد مات سنة ٣٠٠ وهو ابن أربعين ربيعاً، إذأ لما عاصر أبا عيسى الوراق. من أجل هذا كله كان موت ابن الراوندى سنة ٢٥٠ تقريباً، وليس علينا بعد إلا أن نفسر كيف وُضِع تاريخ موته المتأخر:

(١) يذكر المسعودى موتها الواحد تلو الآخر.

(٢) انظر شذرة رقم ٢٦ - ولقد أبنا من قبل (ص ١٦٨) أن جزءاً كبيراً مما ذكره ابن الجوزى عن ابن الراوندى يرجع إلى ربود الجبائى التى كان ابن عقيل وسيطا لها. وهذا صحيح خصوصاً فيما يتعلق بما يذكر عن كتاب الزمرذ.

(٣) ويقول أبو المحاسن إنه عاش ٨٦ سنة. انظر Der Islam, XIX, p. 222

هناك ثلاثة براهين يسوقها نبيرج^(١) لإثبات صحة التاريخ المتأخر.

١- «إن صح أن ابن الراوندى اجتمع مع أبى على الجبائى فلا بد أن نقطع بأنه عاش فى النصف الأخير من القرن الرابع، ومستحيل أنه قد مات حول سنة ٢٥٠ هـ، إذ الجبائى توفى سنة ٣٠٣ هـ؛

٢ - عده ابن المرتضى من الطبقة الثامنة وهى طبقة الجبائى والخياط والكعبى؛

٣ - ثبت من كتاب «الانتصار» أن ابن الراوندى ذكر أبا زفر وأبا مجالد فى كتابه «فضيحة المعتزلة» ونقض كلامهما (راجع ص ٦١ و ص ١٠٢ - ١٠٣)؛ وأبو زفر وأبو مجالد من الطبقة الثامنة أيضاً، فكيف يمكن ذلك لو مات ابن الراوندى حول سنة ٢٥٠ هـ أى قبل الجاحظ بقليل، أى فى زمان أهل الطبقة السابعة؟».

ولنبداً بالبرهان الأخير. إن هذين الشخصين بعينهما اللذين يذكرهما نبيرج يدلان دلالة واضحة إلى أى حد كان تقسيم ابن المرتضى لطبقاته غير موثوق به تمام الوثوق ولو أن كتابه لا غنى عنه فى تاريخ المعتزلة. فنحن هنا بصدد متكلمين غير معروفين تماماً فى كلتا الحالتين، أما أبو زفر فقد روى (تبعاً لكتاب «الانتصار» ص ٦١) عن هشام القوطى المذكور فى الطبقة السادسة، وكان معاصراً للمأمون (١٩٨ - ٢٩٨). وفى كتاب «المنية والأمل» ص ٥٤ يضع ابن المرتضى أبا زفر فى الطبقة الثامنة حقاً، ولكنه فى ص ٤٤ يقول صراحة إن أبا زفر رأى الهذيل (العلاف) وأبا موسى (المردار)

(١) الكتاب المذكور، ص ٤٠.

وصالح الإسوارى شخصياً. أما ثالث هؤلاء فغير معروف ^(١). وأما المردار فيذكره ابن المرتضى فى الطبقة السابعة وهو تلميذ بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٢١٠) ومات أبو هذيل سنة ٢٢٥ أو سنة ٢٣٥ وقد أشرف على المائة. فلا يمكن أن يعد فى الطبقة الثامنة إذاً، إلا إذا كان قد مات فى نهاية القرن الثالث. غير أن الروايات لا تقول لنا شيئاً عن عمره وإلى أى زمن امتد نشاطه كأستاذ وكاتب. فطريقة ابن المرتضى هى أن يرتب المعتزلة تبعاً لتاريخ موتهم لا تبعاً لعصر ازدهارهم.

وهكذا الحال فيما يختص بأبى مجالد. فهو كذلك منسوب إلى الطبقة الثامنة ^(٢) كما ذكر نيبيرج ^(٣)، وقد أخذ عنه الخياط. ولكن يذكر من جهة أن أبا مجالد كان صاحباً (لا تلميذاً ؟) لجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وأبى موسى المردار، ومن جهة أخرى يذكر، بعد أن قال إن الخياط قد أخذ عنه، ما يأتى صراحة: «وأخذ عنه أبو الحسين الخياط وإن <كان> من أصحاب من تقدم»، أى من الطبقة السابقة (ص ٤٠ س ٥). ولا تفهم هذه العبارة إلا على أن الخياط كان تلميذاً له وهو صغير. وعلى هذا فإذا ما ذكر أبو زفر وأبو مجالد فى «فضيحة المعتزلة» فلا يدل ذلك على أن تأليف هذا الكتاب كان متأخراً. ويقول الخياط نفسه ^(٤) إن ابن الراوندى كان يكذب على الأحياء من المعتزلة.

(١) ويجب أن يُفَرَّق بينه وبين أبى على الأسوارى المعتزلى المشهور.

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٩ فى أعلامها.

(٣) ص ٢٠٧.

(٤) كتاب الانتصار ص ٩٧.

وبهذا النقد لتقسيم ابن المرتضى للطبقات تسقط حجة نيبيرج الثانية أيضاً. ولقد عاش ابن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠ هـ) في عصر ساد فيه التاريخ المتأخر لموت ابن الراوندى، ذلك التاريخ الذى يمثل ابن الجوزى أعظم تمثيل (توفى ابن الجوزى سنة ٥٩٧ هـ). ولهذا السبب عد ابن الراوندى فى الطبقة الثامنة التى هى طبقة الخياط والجبانى.

أما الأخذ بالرواية التى تقول بأن الجبانى اجتمع مع ابن الراوندى على جسر بغداد والتى لا تقوم على مصدر قويوم موثوق به، كما أنها ما يقوله ابن الجوزى عن موت ابن الراوندى، الذى يعتمد على رواية الجبانى (برهان نيبيرج الأول) - فلا محل له. ومحاولة نيبيرج (١) إثبات أن العبارة الأخيرة من هذه الرواية مضافة وليست أصلية، قليلة الاحتمال والقبول. إذ يظهر جليا من كتاب «المنتظم فى التاريخ» أن ابن الجوزى كانت لديه حقا كتب الجبانى أو ما كتبه ابن عقيل (٢)، وأنه اقتبس منها حرفيا.

ولنتأمل قليلا ما يقال من اجتماع ابن الراوندى مع الجبانى على جسر بغداد. وهى رواية يذكرها صاحب كتاب «معاهد التنصيص» دون أن يذكر الراوى أو المصدر الذى عنه أخذ. وكان الحديث بينهما دائراً على مسألة إعجاز القرآن من الناحية اللفظية، تلك المسألة التى هاجمها ابن الراوندى كثيراً. ولكن ابن الراوندى يبدو هنا متهقراً أمام حجج الجبانى مخلياً له الميدان. وأسلوب هذه الرواية يدل صراحة على عدم صحتها. فهى

(١) الكتاب المذكور ص ٤٢.

(٢) انظر فيما قبل .

أدب (١) بحث. وإنما لنعرف جيداً كم اخترع أدباء القرن الرابع الهجرى (٢).
ولابد أن تكون قد نشأت عما هو معروف من أن الجبائى كان خصماً لئوداً
لابن الراوندى وأنه نقض عليه كتاب «الدامغ» الذى يطعن فيه ابن الراوندى
على القرآن. ولهذا وضعت هذه الطُرفة كلا منهما ضد الآخر.

ومعظم ما عرفه المتأخرون عن ابن الراوندى مأخوذ مما كتبه الجبائى
ضده. ومن هنا نشأ الاستنتاج الخاطئ أن ابن الراوندى كان معاصراً ومن
سنه. ولعل هذا هو السبب فى وضعهم وفاة ابن الراوندى قريية من وفاة
الجبائى (٣٠٣هـ).

ولنقارن الآن فى إيجازٍ صورة ابن الراوندى كما تظهر فى كتاب
«الزمرد» بتلك الصورة التى تعطينا إياها الروايات المذكورة عنه وخصوصاً
كتابه اللذان حفظا لنا على الأقل جزئياً، وأعنى بهما كتابى «فضيحة
المعتزلة» و«الدامغ». أما الأخير ومجموعة أخرى من الكتب الإلحادية ذكرها
نيبرج (ص ٣٣ وما بعدها) فيتصلان اتصالاً وثيقاً بكتاب «الزمرد»، بينما
يبدو ابن الراوندى فى كتاب «فضيحة المعتزلة» خصماً للمعتزلة ولكنه ما زال
مُسَلماً بعد. ولقد شوه الخياط فى رده على هذا الكتاب صورة تطور ابن
الراوندى الروحى، حينما - عن حق بالطبع فى بعض الأحيان - استخدم
كتبه الإلحادية ضد كتاب «فضيحة المعتزلة» فى مواضع كثيرة (٣). ومع هذا
كله ففى مقبورنا تحديد الخطوات الرئيسية على الأقل.

تتفق كل الروايات على أن ابن الراوندى كان فى الأصل معتزلياً

(١) فيما يتعلق بمخترعها الذى زعمناه انظر فيما قبل .

(٢) انظر على الخصوص زكى مبارك: «النثر الفنى فى القرن الرابع»، طبعة باريس سنة
١٩٣١ ص ١١٨ وما يليها.

(٣) «كتاب الانتصار» ص ٢ ، ١٥٥ وغير ذلك.

والبلخى يمدح (١) حذقه ومعرفته بدقيق الكلام وجليله. ويورد لنا الخياط، وهو أعظم مصادرنا، آراءه أيام أن كان معتزليا ببغداد (٢). وكان عم ابن الراوندى وأخوه معتزليين (٣). ويورد البلخى ثبوتا بالكتب التى ألفها ابن الراوندى فى حديثه (٤). ثم كان انشقاقه على المعتزلة. ويشير الخياط إلى الأسباب التى من أجلها طردته المعتزلة من حظيرتها (٥). فقال ابن الراوندى إلى الشيعة وأصبح خصم المعتزلة اللدود. وحمله غيظ الصابىء (٦) عن مذهب إلى مذهب آخر على نقض مذهب أصحابه الأولين. وإلى هذا القصد ينتمى كتاب «فضيحة المعتزلة» الذى دعا إلى تأليفه كتاب «فضيلة المعتزلة» (٧) للجاحظ والذى فيه هاجم المعتزلة. وهنا يصبح ابن الراوندى شيعيا بمعنى الكلمة يدافع فى الجزء الثانى عن آرائهم ومقالاتهم. وفى هذا الزمن ألف كذلك كتاب «الإمامة» (٨) ويعزوه البلخى (٩) بحق إلى «كتب صلاحه». إذ لم يترك ابن الراوندى أسس الإسلام بعد.

(١) فى شذرة «الفهرست» [ص ٤ س ٢٠ وما يليه من الطبعة المصرية]، انظر WZKM ج ٤ ص ٢٢٣، كذلك ابن خلكان، انظر نبيرج؛ مقدمة كتاب «الانتصار» ص ٢١ وما يليها.

(٢) كتاب الانتصار ص ١٠٢ س ٢ وما يليه.

(٣) نفس الكتاب السابق ص ١٤٩.

(٤) نبيرج ص ٣٢.

(٥) كتاب الانتصار ص ١، ٢، ١٠٢، ١٤٩، ١٧٣ وغير ذلك كثير.

(٦) الكتاب السابق ص ١٠٣ س ١٥: «فحملة الغيظ الذى دخله على أن مال إلى الرافضة»؛ كذلك ص ٢٣ س ٥.

(٧) الكتاب السابق ص ١٠٣ وما يليه.

(٨) نبيرج ص ٣٣.

(٩) WZKM, p. 274 [«الفهرست» ص ٥ س ١١ و ١٢ من الطبعة المصرية]

إلا أن هذه الفترة لم تدم طويلاً. إذ نراه بعد ذلك فى زمرة هؤلاء الذين يبطنون الزندقة ويبغون هدم قواعد الإسلام، وقد كانوا فيما يظهر من الشيعة (١). وقد أثر فيه على الخصوص أبو عيسى الوراق الملحد الذى أدى به إلى أن يدير للشيعة ظهره (٢). ولدينا وثيقة قيمة فيها يتحدث ابن الراوندى عن هذا التغير الذى طرأ عليه. وفى كتاب «فضيحة المعتزلة» فضل - ضد الجاحظ - عَلِيّاً على جميع الصحابة (٣). ويذكر لنا الخياط عكس هذا حين يقول إن ابن الراوندى حكى أن أبا عيسى الوراق قال له: «تكتب بِنُصرة أبغض الخلق إلى؟» يريد على بن أبى طالب (٤). كان ابن الراوندى إلى ذلك الحين شيعياً ولكن أبا عيسى الوراق أداه إلى هجر الإسلام هجراً نهائياً. وفى أثناء اتصاله بأبى عيسى الوراق كان يرشق سهامه الحادة فى الإسلام. وإلى هذا العصر ينتمى كتابا «الزمرذ» و «الدامغ». ولقد تحدثنا من قبل عنهما.

ولو كنا حاولنا تحديد أهمية هذه الشخصية العجيبة ومكانتها فى تاريخ الإسلام الدينى والتنوير الإسلامى، إذأً لخرج ذلك عن نطاق البحث. وإنما نحن اقتصرنا على تفسير كتاب «الزمرذ» من الناحية اللغوية أملين أن يكون فى استطاعتنا العودُ إليه فى فرصة أخرى.

(١) انظر قبل ص ١٢٦ س ١٤

(٢) كتاب «الانتصار» ص ٩٧، ١٤٩، ١٥٥.

(٣) نفس الكتاب ص ١٥٤.

(٤) نفس الكتاب ص ١٥٥ س ١٢.

جابر بن حيان

لن يستطيع الباحث فى تاريخ الفكر الإسلامى أن يجد شخصية أغرب وأخصب من شخصية جابر بن حيان. فهى شخصية أمعت فى الغموض واكتنفها السر، حتى كادت أن تكون أسطورة؛ وتسامت فى التفكير حتى ليقف المرء اليوم ذاهلاً أمام ما تقدمه لنا من نظرات علمية فلسفية كلها عمق وكلها حياة، وأمام هذه الروح العامة التى تسودها، روح التنوير والنزعة الإنسانية، التى تصبو إلى اكتناء كل الأسرار، وتشعر بما يشيع فيها من قوى إلهية مُبدِعة فترتفع بالإنسان إلى مقام الألوهية، ويحدوها الأمل فى التقدم المستمر للوثاب للإنسانية فى تطورها. وشخصيةً هذا حظها الروحى ستظل حية باستمرار، لأنها من النماذج الحية أبداً للإنسان السالك سبيله قُدماً نحو تحقيق «الصورة» العليا على الأرض؛ ولن يستطيع البحث العلمى والفيلولوى والحضارى أن يفرغ منها فراغاً تاماً، مهما أنفق من جهد فى هذا السبيل: بل ستمعن فى البعد كلما توغل فى الطريق إليها، وسيزداد مقدارها كلما تلمس المرء نواحيها. ونحن اليوم أبعد ما نكون عن إدراكها إجمالاً، فضلاً عن الإحاطة بخطوطها الرئيسية وتياراتها التوجيهية.

لأن البحث فيها لم يكد يبدأ جدياً بعد، أو إن بدأ فلا يزال فى مستهل الطريق ، بل إن التراث العلمى لازال الغموض يغزو أطرافه من كل جانب، لأن المستشرقين، وهم وحدهم الذين يقومون بشئ من الكشف عن مناحى الحياة الروحية فى الإسلام، لم يبدؤوا البحث فى تاريخ العلوم الطبيعية فى الإسلام إلا منذ عهد قريب جداً لا يكاد يتجاوز هذا القرن، ولم يأخذ هذا البحث مظهراً جدياً، ولم يظفر بعناية صحيحة إلا منذ سنة ١٩٢٥. وإنما كانوا يعنون فى القرن الماضى بالناحية الدينية فالتاريخية فاللغوية فالفلسفية فالصوفية على هذا الترتيب أو ما يشبهه. وبدأت العناية بالناحية العلمية واضحة بعض الوضوح عند المرحوم ثلثينو فى دراساته «لعلم الفلك عند العرب» ونشره «زيج» البثانى، وكان ذلك فى مستهل هذا القرن. لكن لم يكد يعضى ربع هذا القرن الأول حتى بدأ تيار جديد قوى يتجه نحو الناحية العلمية على وجه التخصيص؛ ثم ما لبث هذا التيار أن توطدت أركانه حتى شعر المستشرقون بأن مهمة الاستشراق الإسلامى تنحصر فى البحث فى هذه الناحية، ناحية تاريخ العلوم فى الإسلام، حوالى سنة ١٩٣٠. فنرى مارتن پلسنر يكتب رسالة صغيرة يدل على هذا الاتجاه عنوانها «تاريخ العلوم فى الإسلام كمهمة للاستشراق الإسلامى الجديد» (طبعت فى تيينجن سنة ١٩٣١). وإذا بجيل ممتاز من المستشرقين الشباب يعضى قُدماً فى سبيل تحقيق المهمة الجديدة. فبدأ روسكا بالعناية بالناحية الكيميائية أو علوم الصناعة عند العرب، فأخرج كتاباً قيماً بعنوان «الكيميائيون العرب» فى كُنَاشَتين (طبع فى هيدلبرج، سنة ١٩٢٤)، وتلاه بالبحث فى الناحية السرية

أو ناهية المذاهب المستورة فى الفكر الإسلامى بما قدمه لنا فى بحثه فى الجزء الأخير من كتاب «سر الخليقة» المنسوب إلى بَلَنْيَاس الطَّوَانى (ظهر فى هيدلبرج سنة ١٩٢٦). وأكمل البحث فى هذا الكتاب الأخير بلسنر الذى عنى خصوصاً بالناحية الفيثاغورية، فى دراسته لكتاب «تدبير المنزل» لبريسون (هيدلبرج سنة ١٩٢٨)، وكتاب «الفلاحة النبطية» المنسوب إلى ابن وَحْشِيَّة (بحث فى «مجلة الساميات» ج ٦). واتجه هلموت رِتر إلى هذه الناحية كذلك، فى دراساته ونشرته لكتاب «غاية الحكيم» المنسوب إلى مسلمة المجريطى (نشره فى ليبتيك سنة ١٩٣٣). ثم جاء بينس فعنى بمذاهب الفِرْيَاء، وذلك فى كتابه «نظرية الجوهر الفرد فى الإسلام» (برلين سنة ١٩٣٦).

ولكن هؤلاء جميعاً قد بحثوا أبحاثاً عامة أو جزئية مفردة، فلم يعنوا بدراسة الشخصيات العلمية الفذة فى تاريخ العلوم فى الإسلام: وإنما فعل ذلك المأسوف عليه پاول كِرُوس الذى يقدم لنا اليوم خلاصة أبحاثه عن أبرز هذه الشخصيات جميعاً، ونعنى به جابر بن حيان.

وعناية الأستاذ كِرُوس بجابر عناية قديمة شاملة، حتى لنستطيع أن نقول إن مجهوده العلمى قد لازمته شخصية جابر كل الملازمة منذ اللحظة الأولى، حتى أصبح أعظم حجة فى كل ما يتصل بجابر. وإن دراساته المختلفة لتكاد أن تكون دائماً «على هامش جابر». فأبحاثه فى الإسماعيلية وكل المذاهب المستورة فى الإسلام إنما مصدرها عنايته بجابر، أعظم ممثل لهذا التيار الروحى المستور. وكانت باكورة هذه العناية بحثاً على الرغم من

صفحه فإنه بحث ممتاز، إن بالدقة الفيلولوجية أو بالطرافة فى النظر، وهو «تفاوت أسطورة جابر» (ظهر فى الجزء الثالث من «النشرة السنوية لمعهد الأبحاث الخاصة بتاريخ العلوم» فى برلين سنة ١٩٣٠). وفى هذا البحث أثبت أن مجموعة كتب جابر كانت إسماعيلية، وأنها النموذج السابق لكتب إخوان الصفا. وكان عليه من أجل أن يقدم بحثه عن جابر أن يبدأ بنشر شئ من كتبه، فنشر مختارات منها بعنوان «مختار رسائل جابر بن حيان» (مطبعة الخانجى سنة ١٣٥٤ هـ = سنة ١٩٣٥م): من هذه المختارات نشر فصولاً رئيسية من كتب جابر، كما نشر رسائل كاملة، وعنى فى اختياره بأن تكون هذه النصوص ممثلة لمختلف نواحي مذهب جابر: ففيها نماذج لأبحاثه الكيميائية، ولأبحاثه الفزيائية الفلسفية، كما أن فيها نصوصاً تتعلق بالناحية الدينية، من شأنها أن تبين لنا الصلة بين آرائه وآراء الغلاة من الشيعة، مما يرجح نسبة رسائل جابر إلى الأوساط الشيعية الإسماعيلية. وقد بذل فى نشره مجهوداً جباراً حقاً، لأن النسخ التى اعتمد عليها مشوهة جداً، وبعض الرسائل قد اعتمد فى نشره على مخطوطة وحيدة، فكان عليه حينئذ أن يكمل النقص فى كثير من المواضع وأن يقترح تصحيحات لا تحصى. ووفق فى هذا كله إلى حد بعيد، فاستطاع أن يقدم لنا نصاً واضحاً قليل الأغلاط التى يمكن إصلاحها (لنذكر على سبيل المثال ما أضافه ص ١٠ س ٩: «المبتدأ والخبر، وأما» الخبر فهو الذى فيه الفائدة العظمى»، فهنا أضاف كلمة «المبتدأ» والصحيح أن يضيف كلمة «الإنشاء» لأن جابراً يتحدث هنا عن تقسيم القول إلى إنشاء وخبر، والشاهد على ذلك قوله عن الخبر إنه «الذى يحتمل الصدق والكذب...»).

وما هو ذا يقدم لنا بحثه عن جابر بن حيان فى جزئين ظهرا ضمن مطبوعات المعهد المصرى باللغة الفرنسية؛ فظهر الجزء الثانى فى سنة ١٩٤٢ (المجلد الخامس والأربعين من مطبوعات المعهد). أما الجزء الأول فظهر فى السنة التالية (المجلد الرابع والأربعين) وهو خاص بكتب جابر كلها، فهو إلى جانب المقدمة الطويلة تُبَت بكل كتبه مفصل كل التفصيل.

فى الجزء الثانى يعرض لنا الأستاذ كروس المسائل العلمية الرئيسية الواردة فى الكتب المنسوبة إلى جابر بن حيان، ونقول «المنسوبة» لأنه أثبت فى الجزء الأول أن هذه الكتب منحولة كلها، قد وضعتها طائفة من علماء الشيعة المشتغلين بالكيمياء حوالى سنة ٣٠٠ هـ = سنة ٩١٢ م. ثم يتبع عرضه لكل مسألة بالبحث فى الأصول اليونانية والشرقية التى اعتمد مؤلف هذه الكتب عليها واستمد منها آراءه.

فعرض أولاً مسألة «الإكسير»، وفى هذا العرض تحدث عن تحوّل المعادن، وتركيب الإكسير، لا من المواد المعدنية فحسب، بل ومن المواد النباتية والحيوانية كذلك، ودرس إلى جانبها تصنيف المعادن عند جابر وعند غيره، وخصوصاً عند محمد بن زكريا الرازى والصابئة. وهو عرض يمتاز بالوضوح والتنظيم، ولكن البحث المهم فى هذه الناحية هو الخاص بالمصادر التى استقى منها جابر نظرياته فى المعادن وفى الإكسير. فهنا نجد كروس يعرض لنا فى إيجاز تطور الكيمياء اليونانية وخصائص كل دور من الأدوار التى مر بها هذا التطور ثم يبحث فى صلة الكيمياء الجابرية بكل دور من هذه الأدوار، ويعنى خصوصاً بصلة جابر بكيمياء نوسيموس وبلينياس.

ويُخرج لنا من هذا البحث بيان ما هناك من اختلاف كبير جداً بين الكيمياء الجابرية والكيمياء اليونانية القديمة. فعلى الرغم مما هناك من تشابه في التعبير الاصطلاحي وفي جزئيات كبيرة، فإن كيمياء جابر مختلف اختلافاً بيناً عن غيرها إن في الروح أو في التفصيلات. فكيمياء جابر تمتاز بالميل إلى الناحية التجريبية، واستبعاد الخوارق، والاتجاه العلمى العقلى؛ بينما الكيمياء القديمة كثيراً ما تلجأ إلى الرؤيا الوجدانية واستخدام فكرة الخوارق في التفسير. ومن ناحية التفصيل، نجد جابراً يعنى بالكيمياء العضوية خصوصاً، ويستعمل ملحاً لم يعرفه القدماء اليونانيون والشرقيون، وإنما استعملته الكيمياء الإسلامية، ونعنى به ملح النوشادر، ويرجع العناصر إلى الكيفيات الطبيعية من حرارة وبرودة وببوسة ورطوبة.

لكن جابراً يظهر لنا أكثر قرباً من الكيمياء اليونانية وأبعد عن الروح العلمية العقلية في المسألة الثانية من المسائل التى عرض لها كروس. فإن «علم الخواص» عند جابر متأثر كل التأثر بالكيمياء اليونانية والهيلينية، حتى يمكن إرجاعه كله إلى هذه الكيمياء؛ وفيه نرى فكرة الخوارق تلعب دوراً كبيراً في تفسير خواص المعادن والنبات والحيوان، وما بينهما من انجذاب أو تنافر، ولهذا كان هذا الجزء أقرب ما يكون إلى علم السحر والطلسمات.

وثمت ناحية ثالثة، لها أكبر القيمة من الناحية الحضارية، ومن الناحية الإنسانية العامة، ونعنى بها مسألة «التكوين الصناعى». فإن جابراً يريد من وراء علم «التكوين» - كما يسميه - أن «يكون»، أى يخلق بالصناعة أنواعاً من الكائنات تنتسب إلى الممالك الطبيعية الثلاث، وخصوصاً المملكة

الحيوانية. فإذا كان فى وسع الكيمياء أن تستنبط مواد جديدة بتركيب الأجسام بعضها مع بعض، فلم لا تقوم أيضاً بإنتاج النبات والحيوان، بل وبخلق الإنسان الصناعى؟ إن هذا العلم ممكن، لأن الكائن الحى - والإنسان كائن حى - هو نتيجة لتضافر القوى الطبيعية. والطبيعة فى إنتاجها للكائنات إنما تخضع لقوانين كمية عديدة يكشف عن سرها علم «الميزان»، أى علم القوانين الطبيعية الكمية التى يجرى عليها الكون والفساد فى الطبيعة. فما على الإنسان، وقد عرف هذا السر، إلا أن يقلد ما تبرزه الطبيعة، وليس فى هذا خروج على الطبيعة، بل هى تساعد على ذلك، لأنها «إذا وجدت للتكوّن طريقاً (غير طريقها هى) استغنت به عن طريق ثانٍ، على حد تعبير جابر.

ففكرة تكوين إنسان بالصناعة، تلك الفكرة التى شغلت أذهان كبار العلماء فى عصر النهضة ممن نزعوا نزعة سحرية، نجدها واضحة كل الوضوح عند جابر، يؤمن بها ويؤكد إمكان تحققها فى حماسة ونشوة تذكرنا بحماسة بركلسوس، ورجال القرن السادس عشر فى أوروبا؛ وهذا يكشف لنا عن ناحية خطيرة الشأن فى الفكر الإسلامى، وتحتاج إلى أن تدرس أعمق الدرس، خصوصاً أنها تعبير عن فكرة عاشت حية فى وسط دينى، وكانت مدار التفكير عند أصحاب هذا الوسط، وفيها يظهر تأثير العناصر الغنوصية فى الحياة الروحية فى الإسلام أجلى ظهور.

ومن هذه الناحية العملية من مذهب جابر ينتقل كروس إلى الناحية النظرية، مُحلِّلاً لنا فى دقة مذهب جابر الطبيعى. فيتحدث عن نظرية العناصر عند جابر، وعن الكيفيات المركبة لها، ويبين الأصول التى أخذت

منها، وهى أصول تجمع بين أرسطو وبين الرواقية والأفلاطونية المحدثه. ثم يتحدث طويلاً وبوجه خاص عن نظرية «الميزان» التى تعدّ العمود الفقرى والمحور الرئيسى لمذهب جابر كله. والميزان يقصد به هنا القوانين الكمية العددية التى تحكم كل شئ فى الوجود؛ وبالتالي إرجاع كل الظواهر الطبيعية وكل ما فى الوجود إلى قوانين الكم والعدد. وهذه الفكرة هى أكبر محاولة قامت فى العصور الوسطى من أجل إيجاد علوم طبيعية تقوم كلها على فكرة الكم والمقدار، وهى المثل الأعلى الذى سعى العلماء الطبيعيون المحدثون جهدهم إلى تحقيقه. ومن هنا جاءت الطرافة والعمق فى نظرة جابر هاتيك. ذلك لأننا نجد الشغل الشاغل والههم الأكبر للعلم الحديث بكل أنواعه وفروعه يتجه إلى إحلال النسب الكمية محل الخواص الكيفية فى كل تفسير لأى مظهر من مظاهر الوجود. ويكفى أن يكون جابر قد شعر شعوراً واضحاً قوياً بهذا الاتجاه لكى يتبوأ مركز الصدارة فى تاريخ العلم كله قديمه وحديثه. ولا يهم كثيراً أن لا يكون قد استطاع أن يصل إلى نتائج ذات قيمة فى هذا الباب، لأنه فى الواقع قد تأثر هنا بالناحية الصوفية السحرية من نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين وخواصها العجيبة، فلم ينته إلى نتائج علمية صحيحة. وفى حديث المؤلف عن الصلة بين جابر والأقدمين فى هذه الناحية، تناول مشكلة تاريخية فيلولوجية على الدرجة الأولى من الأهمية، ونعنى بها مشكلة كتاب «سر الخليفة»، المنسوب إلى بلنّياس الطّوانى. ولو أنه لم يصل إلى نتائج حاسمة هنا، فإن هذا الفصل أروع ما فى هذا الجزء الثانى من الكتاب، فقد استطاع فيه أن يعقد مقارنة بين هذا الكتاب وكتاب «الكنوز» لأيوب الرهاوى (الذى نشره منجانا وترجمه سنة

١٩٣٥؛ وهو باللغة السريانية)، ويخرج منها بأنه لابد أن يكون مصدر الكتابين واحداً، وأن يقدم لنا فكرة دقيقة عن الصور التي كانت عند اليونانيين، وفي العالم الإسلامي، عن بلنياس. وكثيراً يعرض المؤلف لمسائل هامة على هامش البحث يدلى فيها بآراء ذات أهمية كبيرة، ويوجه فيها العناية إلى دراسة ناحية ما من نواحي البحث التاريخي في الحياة الروحية في الإسلام.

ولهذا فإن التعليقات المحشودة في الكتاب بكثرة من الأهمية في ذاتها ما للنص الأصلي، إن لم يكن أكبر في أحيان ليست بالقليلة.

والمنهج الذي سلكه كروس في هذا الجزء منهج فيلولوجي من الطراز الأول. فإنه - كما يذكر ذلك في المقدمة - يبدأ من نص رئيسي يحمل معاني مصطلحاته في دقة ومهارة في المقارنة والاشتقاق، ويحشد حوله ما هناك من نصوص تعين على فهمه وإبراز كل معانيه. وبعد أن ينتهي من هذا التحليل الدقيق، يحاول أن يعرض لنا المسائل واضحة منتظمة الأجزاء، ثم يتلو هذا بيان المصادر والأصول التي قد ترجع إليها الآراء التي أوردها صاحب المذهب. وهو المنهج الفيلولوجي بالمعنى الدقيق. وكنا نود من المؤلف أن يضيف إلى هذا المنهج المنهج الفلسفي الذي يحاول أن يستخلص النتائج العامة ويرتب عليها صورة كاملة عامة متناسقة الأجزاء للمفكر الذي هو موضوع الدرس، يضعها في الأخرى في إطار الحضارة التي نشأ هذا المفكر فيها، رابطاً إياها بكل التيارات المرتبطة بها ارتباطاً عضوياً حياً.

محمد بن زكريا الرازي

شاهدنا كيف بدأ الإلحاد فى الإسلام تحت تأثير عوامل فكرية خالصة: ففريق ألحد عن الدين لأسباب من العصبية القومية حملته على أن يتعصب لدين آبائه من المجوس والثنوية المانوية، كما فعل ابن المقفع وبشار، وفريق تزندق فراراً من تكاليف الدين وطلباً لسلوك مسلك الحياة الماجنة الحرة السُّنْحة، دون أن يتأثر بشك فكرى واضح، كما هى الحال بالنسبة إلى كثير من الشعراء ممن ينتسبون إلى «عُصبة المُجَّان» على حد تعبير أبى نواس؛ وفريق ثالث تنازعه العاملان فجمع بين سلوك المُجَّان وبين عصبية الشعوبيين، مثل أبان بن عبد الحميد. وخلال هذا التطور رأينا المنحنى يسير صوب الجانب الروحى أكثر فأكثر، وإن كانت العوامل الفكرية العميقة لم تؤثر تأثيرها الحاسم بعد، اللهم إلا عند ابن المقفع الذى يمثل خصوصاً جانباً عقلياً بارزاً وإن تلقَّع بالغموض والتُّقِيَّة. ثم شاهدنا هذه الحركة المتصاعدة تبلغ أوجها عند ابن الراوندى: فبعد أن كانت مجرد مزاج روحى أو موقف فكرى مؤقت غير واضح، صارت مذهباً شاملاً أقيم على أسس من العقل، وأصبح ذا أنصار يؤمنون به لأسباب

عقلية فكرية، وكانت فكرة النبوة هي حجر الزاوية في هجوم هذا الإلحاد على الإسلام. ويلوح أن الأمر قد اقتصر عليها وتحدد عندها فلم يتعدّها إلى الشك في الألوهية نفسها، بعد أن كان الأمر غامضاً لا يعرف الملحد أين يوجه سهامه، ومن هنا كان الاضطراب في تصوير هؤلاء لأفكارهم واتجاهاتهم، وإن كانوا في بعض النواحي أجراً من هؤلاء المتأخرين عليهم من أمثال ابن الراوندى ومن تلاه. ولم يَنْطَلِ على الناس نسبة الشك في النبوات إلى البراهمة وتحميلهم مسئوليته، فاعتنقوه على علته، بغض النظر عن أصحابه وما عسى أن يرتبط بهذا الرأي من معتقدات أخرى لهؤلاء البراهمة المزعومين.

وهكذا تركزت نقطة الهجوم من جانب الملحدّين في النبوة؛ ولذا نجد الملاحدة في القرن الرابع وما تلاه يقفون طويلاً عند هذه المسألة. فنرى التوحيدى يذكر في «الإمتاع والمؤانسة» (١) أن أبا اسحق النصيبى كان «يشك في النبوات كلها»؛ ونرى الكثيرين ينحرفون إلى المذاهب المبتدعة التي انتشرت في ذلك العهد انتشاراً واسعاً مثل الخُرُميّة البابكية (٢)، حتى ليروى التوحيدى أيضاً أن رجلاً معروفاً بدينه وإيمانه مثل ابن الباقلانى كان «على مذهب الخُرُميّة، وطرائق الملاحدة» (٣)، وإن كان في هذا القول شيء من الغلو لعله مقصود.

(١) ج ١، ص ١٤١، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٩.

(٢) انظر «الفهرست» لابن النديم ص ٤٨٠-٤٨٣، طبع مصر سنة ١٣٤٨ هـ = سنة ١٩٢٩ م.

(٣) المرجع نفسه ص ١٤٣.

وانضم إلى هذه التيارات الظاهرة، تيارات المذاهب المستورة المتأثرة بالغنوص، خصوصاً تلك المنتسبة إلى الشيعة مما ولد في القرن الرابع حركة عنيفة في الخواطر والأفكار. ولسنا الآن بسبيل بيان هذه الاتجاهات الروحية القوية التأثير، إنما نحن نتابع تطور حركة الإلحاد.

وهنا نلتقى بشخصية من أكبر الشخصيات في الحياة الفكرية الإسلامية على مر عصورها، ونعنى بها أبا بكر محمد بن زكريا الرازي. والرازي، طبيباً وكيميائياً من الطراز الأول، معروف جيداً للجميع بفضل الدراسات العديدة التي كتبت عنه من هذه الناحية^(١). أما الرازي الفيلسوف فقد بدأت الدراسات عنه متأخرة، فكانت أولى الدراسات الجدية في هذا الباب ما كتبه شيدر عنه في مقاله «مذهب المسلمين في الإنسان الكامل»^(٢)؛ ثم كانت الدراسة التفصيلية لفلسفة الرازي الطبيعية التي كتبها الأستاذ سالومون بينس في كتابه القيم «نظرية الجوهر الفرد عند المسلمين»^(٣)، فجاءت أوفى ما كتب عنه حتى اليوم. أما فلسفته الأخلاقية وفلسفته العامة

(١) راجع خصوصاً ج. س. أ. رانكنج: «حياة الرازي ومؤلفاته» (المؤتمر الدولي الطبي السابع عشر، لندن سنة ١٩١٣، قسم ٢٣ لندن سنة ١٩١٤ G. S. A. Ranking: The life and works of Rhazes) ثم كتب تاريخ الطب العربي: فستنفلد و لوكير إلخ.

(٢) ه. ه. شيدر: Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen في «مجلة الجمعية الشرقية الألمانية» ZDMG ج ٧٩ (سنة ١٩٢٥) ص ٢٢٨ - ص ٢٣٥.

(٣) برلين سنة ١٩٣٦ ص ٣٤ - ٩٣ S. Pines: Beiträge zur islamischen Atomenlehre.

فى الوجود فلم تكن حتى اليوم موضع دراسة شاملة؛ وقد كان هذا طبيعياً ما دامت النصوص الخاصة بهذه الفلسفة لم تنتشر بعد. بيد أن المرحوم الدكتور كرؤس وجه عنايته إلى الرازى من هذه الناحية خصوصاً، وبدأ ينشر آثاره الفلسفية فى مجلة «شرقيات» Orientalia ثم جمعها أخيراً فى كتاب كان منتظراً أن يصدر فى جزئين على الأقل، لكن لم يصدر منه إلا الجزء الأول، وحال انتحاره الأليم دون نشر الجزء الثانى، فضلاً عن أنه كان يكتب كتاباً شاملاً عن فلسفة الرازى كرسالة للدكتوراة يريد تقديمها لجامعة السوربون، ويلوح أنه قد أتمه أو أوشك ولكنه لم ينشر، ولعل القائمين على آثاره أن يعملوا على تحرير دساتيره وإعدادها للنشر.

وما يعنينا هنا هو أن نبين الجانب الإلحادى فى فلسفة الرازى هذه، وقد عبر عنه - فيما يلوح - فى كتابه فى «العلم الإلهى» ثم فى كتاب «مخاريق الأنبياء»، ولكننا نعرف رأيه هذا خصوصاً من المناظرات التى جرت بينه وبين أبى حاتم الرازى، ثم ما أورده هذا الأخير فى كتابه «أعلام النبوة» مقتبساً من كتاب «مخاريق الأنبياء» لابن زكريا الرازى، وقد نشر هذه المواضع مع ردود أبى حاتم كراوس فى المجلد الخامس من مجلة «شرقيات» وأعاد نشر الجزء الأول منها فى «رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازى» (القاهرة سنة ١٩٣٩ ص ٢٩٥ - ص ٣١٦)، نشرها مع رد أبى حاتم الرازى وجواب أحمد بن عبد الله الكرمانى «عما أهمل أبو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكريا الرازى».

١ - نظرية النبوة

ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نعطي صورة صادقة لمذهب ابن زكريا الرازي، لأن النصوص الأصلية تعوزنا، وكل ما لدينا في هذا الباب إنما يرجع إلى ما يورده الخصوم من عرض لمذاهبه وأقواله إما بنصها مبتورة من سياقها، وإما اختصاراً وبالمعنى فحسب، فضلاً عن ندرة هذه الآثار، مما لا يسمح بتكوين رأى صحيح شامل. بيد أننا سنحاول جهدنا أن نتبين ذلك المذهب من تلك الشذرات والروايات النادرة قدر المستطاع، على ما نبديه من تحفظ شديد فيما يتصل بصدقها تماماً.

ويبدو من هذه النصوص أن نظرية النبوة كانت الشغل الأكبر لنقد الرازي للأديان. فالرازي كان لا يؤمن بالنبوة، وكان نقده لها يقوم على أساس اعتبارات عقلية وأخرى تاريخية.

أما من الناحية العقلية فإنه لا بد قد قال بالحجة العامة التي قال بها البراهمة المزعومون، وهي التي أوردناها عن ابن الراوندى في القطعة رقم ٢ من أن العقل يكفى وحده لمعرفة الخير والشر فلا مدعاة إذاً لإرسال أناس يختصون بهذا الأمر من جانب الله. ويؤيد هذا الافتراض ما نراه من مدح الرازي للعقل، خصوصاً في مستهل كتاب «الطب الروحاني» حيث قال: «إن الباريء - عز اسمه - إنما أعطانا العقل وحبانا به لتنال ونبلغ به من المنافع العاجلة والأجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله ويلوغه؛ وإنه أعظم نعم الله

عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا... وبالعقل أدركنا جميع ما ينفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومُرادنا... وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة عنا... وبه وصلنا إلى معرفة البارئ عز وجل الذى هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا... وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله - وهو الحاكم - محكوماً عليه، ولا - وهو الزمام - مزموماً، ولا - وهو المتبوع - تابعاً، بل نرجع فى الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه، فنُضَمِّيها على إِمضائه ونوقفها على إيقافه»^(١). ومن هذه الفقرة المهمة يتبين التشابه الكبير بينه وبين ابن الراوندى حين قال على لسان البراهمة: «إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نِعَمِ اللَّهِ سبحانه على خلقه، وإنه هو الذى يعرف به الرب ونِعَمه، ومن أجله صح الأمر والنهى والترغيب والترهيب». فإذا كان ابن الراوندى قد بنى على هذه المقدمة إبطاله للنبوة، فيشبه أن يكون الرازى قد أراد هذا أيضاً ورمى إليه، خصوصاً وهو يزيد فى تأكيد مناقب العقل فينسب إليه ليس فقط ما يتصل بالأخلاق، كما اقتصر عليه ابن الراوندى بل وأيضاً ما يتصل بالمسائل الإلهية، فيقول إننا «به وصلنا إلى معرفة البارئ عز وجل»، وهذا يقطع بأن النبوة أصبحت لا مبرر لها ما دمنا نعرف بالعقل كل شئ أخلاقى وإلهى، لأن النبوة لا تقوم بأكثر من هذا ولقد كان قول ابن الراوندى - لو أُخِذَ

(١) «رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى»، ج ١ ص ١٧ س ١٦ - ص ١٨ س ١٦. نشرها پاول كروس، القاهرة سنة ١٩٣٩.

وحده - خليقاً بأن يُردّ عليه بالقول بأن الأنبياء يأتون لبيان الأمور المتصلة بالالوهية، ولا يقتصرون على الناحية الأخلاقية وحدها. أما الرازى فقد أكد أن العقل هو المرجع فى كل شئ، وراح يشيد به بلهجة لا نكاد نجد لها مثيلاً عند كبار العقليين فى كل العصور، حتى فى العصر الحديث: فالفلاسفة اليونانيون كانوا مع الإيمان بسلطان العقل يتركون للوحى والإلهام مجالاً لنوع من النبوة، كما يظهر لدى أفلاطون؛ فكأن الرازى إذاً قد ذرّف على أستاذه وزاد، مع أنه كان يشايح أفلاطون؛ وفى العصر الحديث، لا تزال فكرة اللامعقول تلعب دوراً كبيراً فى معظم المذاهب الفلسفية.

وليس من شك فى أن الرازى إنما يشير إلى النبوة والأديان حينما قال فى تلك الفقرة عينها: «وإذ كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته (لاحظ هذا التكرار الذى يرمى إليه الرازى عن قصد ليؤكد ما يشير إليه) فحقيق علينا ألا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته»، أى ليس علينا أن «نجمله - وهو الحاكم - محكوماً عليه، ولا - وهو الزمام - مزموماً، ولا - وهو المتبوع - تابعاً»، وذلك بالالتجاء إلى سلطة دينية خارجة عن العقل هى النبوة. لهذا يجب أن نفسر هذا الفصل كله من «الطب الروحانى» على أساس فكرة إبطال النبوة عند الرازى، وإلا لم نفهم الغرض من كل هذه التوكيدات المتكررة المتوالية. ولقد كان الملاحظة يلجئون جميعاً إلى الإشادة بالعقل كيما يكون فى مقابل النبى. ولما كانت المقدمات التى تقوم عليها نظرية النبوة هى عينها التى تقوم عليها فكرة الإمامة ومهمة الأنمة عند

الإسماعيلية فقد عنى الإسماعيلية بالرد على منكرى النبوة، وهذا يفسر لنا كون بعض الردود قد وردت فى كتب الإسماعيلية. ذلك أن الإسماعيلية، على اختلاف فرقها من إسماعيلية حقيقية وباطنية وقرامطية، خصوصاً فرقة السُّبُعِيَّة ترد العلم كله إلى الأئمة المعصومين الذين يؤخذ عنهم وحدهم العلم. فكما يقول ابن الجوزى عن سبب تسمية فرقة «التعليمية» بهذا الاسم: «إن مبدأ مذهبهم إبطال الرأى، وإفساد تصرف العقول، ودعوة الخلق إلى التعليم فى الإمام المعصوم، وأنه لا مَدْرَك للعلوم إلا بالتعليم»^(١). وقال أيضاً: «واعلم أن مذهبهم ظاهره الرفض وباطنه الكفر ومفتتحه حصر مدارك العلوم فى قول الإمام المعصوم وعزل العقول عن أن تكون مدرسته (لعل الصواب: مدركة) للحق» (الرجع نفسه، ص ٢٦٢ س ١٩ وما يليه). فكان من الطبيعى إذاً وقد كان هذا مذهبهم أن يهاجموا كل من يتعرض بالنقد لنظرية النبوة، ما دامت هذه النظرية تقوم على أساس تفضيل الله لبعض الناس كيما يكونوا مصدر المعارف والهداية للناس.

وبعد أن أنكر الرازى النبوة على الأساس العقلى العام راح يفند إمكانها بطريقة مفصلة فقال فى مناظرته مع أبى حاتم الرازى حينما ناظره فى أمر النبوة: «من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم، وفضلهم على الناس، وجعلهم أدلة لهم، وأحوَجَ الناس إليهم؟ ومن أين أجزتم فى حكمة الحكيم أن يختارهم لهم ذلك ويُشلى بعضهم على بعض ويؤكد

(١) فصل من كتاب «المنتظم فى التاريخ» لابن الجوزى نشره جوزف دى سوموجى فى «مجلة الدراسات الشرقية» ج ١٣ (سنة ١٩٣٢ - سنة ١٩٣٣) ص ٢٦١ س ٢ J. de Somogyi: A treatise on the Qarmatians in the Qitab al Muntazam in RSO.

بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس؟» (١) والنقد هنا يقوم على الاعتبارات التالية:

أولاً: على أى أساس يفضل الله بعض القوم على بعض ويختص بالنبوة؟

ثانياً: أليس فى هذا التفضيل مدعاة للشقاق بين الناس، وقد حدث هذا فعلاً بما جرى من تنازع بين أصحاب الأديان المختلفة؟ أما عن المسألة الأولى فيرى الرازى أن الحكمة الإلهية تقتضى أن يتساوى الناس فى استعدادهم لإدراك المنافع والمضار وتمييز الخير من الشر، وأن لا يدع بينهم مجالاً للتنازع بتفضيل بعض الأفراد، إذ سيكون لكل فرد أتباع وشيعة، مما يؤدي إلى الشقاق. وإذا «فالأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم فى عاجلهم وأجلهم، ولا يفضل بعضهم على بعض فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا. وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض، فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعاضد والمحاربات. وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى» (الموضع نفسه).

وهنا يرد عليه أبو حاتم مبيناً اختلاف الناس وتفاوت مراتبهم، «فإننا لا نرى فى العالم إلا إماماً ومأموماً، وعالماً ومتعلماً، فى جميع الملل والأديان والمقالات من أهل الشرائع وأصحاب الفلسفة التى هى أصل مقالتنا؛ ولا

(١) «رسائل فلسفية...» ج ١ ص ٢٩٥ س ٣ - س ٦.

نرى الناس يستغنى بعضهم عن بعض، بل كلهم محتاجون بعضهم إلى بعض، غير مستغنين بإلهامهم عن الأئمة والعلماء، لم يُلهمُوا ما ادّعت من منافعهم ومضارهم فى أمر العاجل والآجل، بل أُخْرِجُوا إلى علماء يتعلمون منهم، وأئمة يقتدون بهم، وراضة يروضونهم. وهذا عيان لا يقدر على دفعه إلا مُباهتُ ظاهر البهت والعناد. وأنت مع ذلك تدعى أنك قد خُصِصَت بهذه العلوم التى تدعيها من الفلسفة، وأن غيرك قد حُرِمَ ذلك وأُخْرِجَ إليك، وأُوجِبَت عليهم التعلُّم منك والاقْتداء بك (١).

فأجابه الرازى: «لم أُخَص بها أنا دون غيرى، ولكنى طلبتها وتوانوا فيها. وإنما حُرِمُوا ذلك لإضرابهم عن النظر، لا لنقص فيهم. والدليل على ذلك أن أحدهم يفهم من أمر معاشه وتجارته وتصرفه فى هذه الأمور، ويهتدى بحيلته إلى أشياء تَدِقُّ عن كثير منّا، وذلك لأنه صرف همته إلى ذلك. ولو صرف همته إلى ما صرفت همتى أنا إليه وطلب ما طلبت لأدرك ما أدركت» (٢). وفى هذا الجواب نجد أصداء لأفلاطون ونظريته فى التعليم، خصوصاً كما عرضها فى محاوره «مينون»: فالأمر عند الرازى كما هو عند أفلاطون أمر إيقاظ واستغلال لاستعدادات موجودة بالفطرة فى نفوس كل منّا منذ ميلاده، ومهمتنا نحن إيقاظ هذا الكامن واستغلال ما هو فطرى. ومع هذا فإن الرازى عند الناس يولون وعندهم استعدادات متساوية، وإنما يأتى التفاوت بينهم فيما بعد من إثثار بعضهم تنمية ملكات

(١) الكتاب نفسه ص ٢٩٦ س ٥ - ١٣.

(٢) «رسائل فلسفية» ص ٢٩٦ س ١٤ - س ١٨.

على أخرى، وتوجيه عنايتهم إلى نواحٍ دون نواحٍ. ولذا فحينما سأله أبو حاتم: «هل يستوى الناس في العقل والهمة والفطنة، أم لا؟»، أجاب: «لو اجتهدوا واشتغلوا بما يعينهم (وفي قراءة: يعينهم، ولكننا نفضل الأولى) لاستووا في الهمم والعقول» (ص ٢٩٦ س ١٩ - س ٢٠) فيرد عليه أبو حاتم بكلام وجيه لا يعنينا هنا بيانه لأن الذي يهمنا هو بيان نظرية أبي بكر الرازي وحده.

أما عن المسألة الثانية فقد فصل الرازي القول فيها في كتابه «مخاريق الأنبياء» كما يتبين من الشذرات التي يوردها أبو حاتم، فبين الاختلاف بين الأنبياء، وكيف أدى إلى النزاع بين أصحابها. روى أبو حاتم: «وأما قوله (أى أبا بكر الرازي): الآن ننظر في كلام القوم ومناقضته - يعنى بذلك كلام الأنبياء عليهم السلام - وقال: زعم عيسى أنه ابن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس. ومانى وزرهشت (يقصد زرادشت) خالفا موسى وعيسى ومحمد في القديم، وكون العالم، وسبب الخير والشر؛ ومانى خالف زرهشت في الكونين (أى النور والظلمة) وعالمها. ومحمد زعم أن المسيح لم يُقتل، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم أنه قُتِلَ وصُلِبَ»^(١). واتخذ الرازي من هذا التناقض بين الأنبياء دليلاً على

(١) پاول كروس: فصول مستخرجة من كتاب «أعلام النبوة» لأبى حاتم الرازي، منشور في مجلة «شرقيات» Orientalia ج ٥، سلسلة جديدة، كراسة ٤/٣، روما سنة ١٩٣٦ ص ٣٦٢، قطعة رقم ٨ س ٤ - س ٦. وقارن أيضاً القطعة رقم ١٢ س ٧ - س ٩.

بطلان النبوة، لأن النبوة فى أصلها تقوم على أساس الإلهام والوحى من الله الواحد، فما دام المصدر واحداً، فالواجب أن يتحد القول الصادر عنه، وإلا نسبنا التناقض والاضطراب إلى الله نفسه، وهذا مستحيل على الله الحكيم. فوجود التناقض بين الأنبياء - مع ادعائهم جميعاً أنهم إنما يصدر عن وحى الله الواحد - إنما يدل على أنهم غير صادقين، وأن النبوة التى يقولون بها باطلة.

ومن هنا يمكن تلخيص الأسس التى بنى عليها الرازى إبطاله للنبوة على هذا النحو:

١ - العقل يكفى وحده لمعرفة الخير والشر والضر والنافع فى حياة الإنسان، وكاف وحده لمعرفة أسرار الألوهية، وكاف كذلك وحده لتدبير أمور المعاش وطلب العلوم والصنائع فما الحاجة بعد إلى قوم يُختصون بهداية الناس إلى هذا كله؟

٢ - لا معنى لتفضيل بعض الناس واختصاص الله إياهم بإرشاد الناس جميعاً، إذ الكل يولدون وهم متساوون فى العقول والقطن؛ والتفاوت ليس إذاً فى المواهب الفطرية والاستعدادات، وإنما هو فى تنمية هذه المواهب وتوجيهها وتنشئتها.

٣ - الأنبياء متناقضون فيما بينهم؛ وما دام مصدرهم واحداً، وهو الله فيما يقولون، فإنهم لا ينطقون عن الحق، والنبوة بالتالى باطلة.

٢ - نقد الأديان عامة

ثم يتابع الرازى نقده للأديان المنزلة كنتيجة لإبطاله النبوات، كما

يثبت فساد النتائج التي انتهت إليها النبوات، ما دام الأصل قد بين هو أنه فاسد. وكأنه إذاً يريد أن ينتهى إلى النتيجة عينها من بطلان النبوة، نظراً لفساد نتائجها وما تقول به.

وهذا النقد إنما يتناول الأديان كلها دون تمييز بينها؛ ومعنى هذا أن إلحاد الرأى لم يكن باسم مذهب دينى معين، ولم يكن متوجهاً إلى الإسلام وحده. فنراه بعد أن بيّن التناقض العام بين مختلف الأديان الرئيسية يتناولها واحداً بعد واحد.

فيقول عن اليهود: «إن اليهود قالت إن موسى قال إن الله قديم غير مصنوع ولا مؤلف، وإنه لا تنفعه المنافع ولا تضره المضار»، ومع هذا فإن «فى التوراه أن يوضع الشحم على النار لترويح شَمّة (فى الأصل: سنة) الرب سبحانه (أن يوضع الشحم على النار ليشمّ الريحَ منه الربُّ) (قطعة رقم ٨، س ٨ - س ١١)، فكيف نوفق بين هذين القولين المتضاربين: القول بثبات الله وعدم تأثره بشئ، والقول بأن الله يتأثر بالروائح؟ كذلك نجد فى التوراة ما يناقض القول بأنه قديم غير مصنوع ولا مؤلف، إذ «فى التوراة أنه قديم الأيام فى صورة شيخ أبيض الرأس واللحية» وهذا تشبيه وتجسيم مما يؤذن بأنه مؤلف مصنوع، فكيف يتفق هذا مع ذلك؟ هيهات، هيهات! فإذا انتقلنا من بيان طبيعة الله إلى بيان صفاته وجدنا فى التوراة أوصافاً تعزى إلى الرب لا يمكن أن تليق بمقامه. ففى التوراة أيضاً: «ما لكم تقربون إلى كل عرجاء وعوراء! أتراكم لو أهديتم ذلك إلى أصدقائكم ما قبلوه إلا صحيحاً؟»، وفيها: «اتخذوا لى بساطاً من ابريشم دقيق الصنعة وخوانا من خشب الشمشاد». ثم قال الملحد: هذا بكلام أهل الفاقة أشبه منه بكلام

الغنى الحميد. وذكر أشياء كثيرة مما هى فى التوراة وعليها» (قطعة رقم ٨
س ١٢ - ١٦). ولم يبين لنا أبو حاتم بقية المواضع من التوراة التى نقدها
الرازى، لكن يبدو أن الرازى قد أخضع التوراة لنقد تفصيلى مستمر محاولاً
أن يبين ما فيها من متناقضات، مما يدلنا من ناحية أخرى إلى أى مدى كان
اطلاع الرازى على الكتب المنزلة واسعاً.

وعلى النحو عينه نقد المسيحية فقال: «زعمت النصارى أن عيسى
قديم مريبوب»، وأنه قال: «جئت لأتم التوراة»، ثم نسخ شرائعها وبَدَّلَ
قوانينها وأحكامها؛ وإن النصارى «زعمت أنه أب وابن وروح القدس». فهو
يأخذ على المسيحية أولاً قولها بوجود قديم غير مخلوق إلى جانب الله، مما
يؤدى إلى الشرك؛ ويأخذ على المسيح ثانياً أنه قال إنه جاء لإتمام التوراة،
والواقع أنه نسخ شرائعها وبَدَّلَ أحكامها؛ ويأخذ عليها ثالثاً أن المسيح أو
الله ثالث مكوّن من أب وابن وروح القدس، والتناقض ظاهر فى المأخذ
الثانى والخلف واضح فى المأخذ الثالث والكفر بيّن فى المأخذ الأول.

ثم يتابع هجماته على بقية الأديان مبيناً ما يراه فيها من إحالات
ومناقضات، «فذكر ما تدّعيه المجوس عن زرهشت فى باب أهرمن؛ وما
ادّعه مانى فى أن الكلمة انفصلت من الأب ومزّقت الشياطين وقتلت، وأن
السماء من جلود الشياطين، وأن الرعد جرجرة العفارىت، وأن الزلزلة تحرك
الشياطين تحت الأرض؛ وأن مانى رفع سابور، الذى عمل له الشابرقان^(١)،
فى الجو وأخفاه حيناً هناك؛ وأن مانى كان يُخْتَلَف من بين أيديهم بروحه
يحاذى به عين الشمس فمهما (لعل الصواب: ربما، راجع بعد فى النص

(١) كتاب «الشابرقان» من كتب مانى.

المنشور الفقرة رقم ٢٢ س ٤) مكث ساعة وربما مكث أياماً. فتورد مثل هذه المحالات التي ابتدعها المبتدعون في المجوسية والمانيّة، وخطبها بما في الكتب المنزلة وآثار الأنبياء، وأضافها إلى رسل الله الطاهرين الذين هم بُراء من كل ذلك، وزعم أن هذا من رسومهم، وأن هذا اختلاف وتناقض في كلامهم، واحتج بذلك في دفع النبوة» (القطعة رقم ٨ س ٢٠ - س ٢٩).

وهذا النقد للمجوسية والمناوية يدلنا على المدى الذي تطور إليه الإلحاد في الإسلام. فقد كنا رأينا أن الزندقة التي رمى بها الزنادقة المتقدمون في القرن الثاني هي المناوية والمجوسية. أما عند الرازي فإن هذين المذهبين لم يسلموا أيضاً من الطعن عليهما شأنهما شأن بقية الأديان، مما يدل على الدرجة العليا التي بلغها الإلحاد على يد الرازي. ونحن نشاهد فعلاً أن الرازي قد رد على المناوية في رسائل مفردة منها «كتاب فيما جرى بينه (أى الرازي) وبين سيسن المنانى» و «الرد على سيسن الثنوى» («الفهرست» لابن النديم، ص ٤١٦ السطر الأخير، طبع مصر سنة ١٩٢٩).

وجه النقد ضد المجوسية والمناوية واضح، ويتجه إلى ما فيهما من أساطير ومخالفة للمعقول في تفسير الأحداث الطبيعية.

بيد أن الرازي لم يكتف بنقد الأديان من ناحية ما يراه فيها من محالات ومتناقضات، إنما يرد كذلك على اعتراض قد يوجهه الخصم إليه وهو: إذا كانت الأديان على ما يقول من إحالة وتناقض، فكيف تفسر تعلق هذا الجمهور الأعظم من الناس بها، وكيف تفسر انتشار الأديان بحيث لا نكاد نجد إلا النادرين جداً هم الذين لم يعتنقوا ديناً ما، وكيف تفسر من

ناحية أخرى قلة المتبعين للفلاسفة وأصحاب المقالات العقلية، مع أنها هي الحق فى نظرك؟

فرد الرازى على هذا الاعتراض المتوقّع من الخصم بأن قال: «إن أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد، ودفعوا النظر والبحث عن الأصول، وشدّدوا فيه ونهّوا عنه، ورووا عن رؤسائهم أخباراً توجب عليهم ترك النظر ديانةً، وتوجب الكفر على من خالف الأخبار التى رووها. من ذلك ما رووه عن أسلافهم أن: الجدل فى الدين والمراء فيه كفر؛ ومن عرّض دينه للقياس لم يزل الدهر فى التباس؛ ولا تتفكّروا فى الله وتفكّروا فى خلقه؛ والقدر سرّ الله فلا تخوضوا فيه؛ وإياكم والتعمق فإن من كان قبلكم هلك بالتعمق». ثم قال: «إن سئل أهل هذه الدعوى عن الدليل على صحة دعواهم، استطاروا غضباً، وهدروا دم من يطالبهم بذلك، ونهوا عن النظر، وحرّضوا على قتل مخالفينهم. فمن أجل ذلك اندفن الحق أشدّ اندفان، وانكتم أشدّ انكتم.

«قال الملحد (أى الرازى): وإنما أتوا فى هذا الباب من طول الإلف لمذهبهم، ومرّ الأيام، والعادة، واغترارهم بلحى التيوس المتصدّرين فى المجالس: يمزّقون حلوقهم بالأكاذيب والخرافات، وحدثنا فلان عن فلان بالزور والبهتان؛ وبرواياتهم الأخبار المتناقضة: من ذلك آثار توجب خلق القرآن وأخرى تنفى ذلك، وأخبار فى تقديم على وأخرى فى تقديم غيره، وآثار تنفى القدر وأخرى تنفى الإيجاب، وآثار فى التشبيه، ذكرها الملحد وكرهنا تطويل الكتاب بها.

«قال الملحد: إنما غرهم طول لحى التيوس وبياض ثياب المجتمعين

حولهم من ضعفاء الرجال والنساء والصبيان، وطول المدة حتى صار طبعاً وعادة» (قطعة رقم ٢ س ١ - س ٢٢).

فى هذه الفقرة الحادة اللهجة يفسر الرازى كيفية تعلق الناس بالأديان ويشرح تأثير رجال الدين ونصيبيهم فى هذا التعلق. فهو يفسر ظاهرة استمرار التدين بفكرة التقليد: فرجال الدين يتوارثون الدين رجلاً عن رجل، وبحكم الوراثة والاستمرار يصبح الدين قوة ذات سلطان كبير على النفوس؛ ومن ناحية أخرى يقوم رجال الدين بصرف الناس عن امتحان هذه المعتقدات، وذلك؛ بتخويفهم الناس وإرهابهم، مما يصوغونه على هيئة عبارات عامة تثنى عن التوغل فى البحث فى الأديان، بل وتأمّر بالكف عنه. وهم يحيطون هذه المسائل بالسر والتهاول بحيث يُضفى عليها من الغموض والاستسرار ما يجعلها مقدسة لا يفكر إنسان فى التناول إليها. فكان الرازى يعزو التدين إلى عوامل عدة:

أولها التقليد. وهو بهذا قد وضع يده على مصدر من أخطر المصادر فى نشر المعتقدات وتوكيدها واستمرارها مما سيعنى به الاجتماعيون المحدثون وعلى رأسهم جبريل تارد G. Tarde وجوستاف لويون G. Le Bon.

وثانيا السلطة. إذ يتعلق رجال الدين بالسلطان ويصبح لهم خطر وشأن فى الدولة مما يسمح لهم بفرض معتقداتهم على الناس قسراً إن لم يتيسر الإقناع.

وثالثها المظاهر الخارجية التى يتبدى عليها القائمون بأمر الدين مما

يشير الدهشة والروعة فى نفوس البسطاء من الناس: من ضعفاء الرجال والنساء والصبيان؛ وعن طريق هؤلاء تنتشر العدوى إلى بقية طبقات المجتمع.

ورابعها طول الإلف والتعود والاستمرار مما يؤدي إلى تحويل المعتقدات من آراء اعتنقت فى وقتٍ ما إلى طبيعة وغريزة. ويلوح أن الرازى قد وجه عناية خاصة إلى هذه الظاهرة النفسية، فماهرة تحول العادة بفضل طول المدة إلى طبيعة، إذ يذكر «الفهرست» (١) من بين رسائله «رسالة فى العادة وأنها تحول طبيعة».

ثم يعود إلى احتجاجه بالتناقض للدلالة على البطلان كما فعل فيما يتصل بالأنبياء. فيتخذ من تناقض روايات رجال الدين شاهداً على فساد أقوالهم؛ فنراه هاهنا يلجأ إلى نفس ما لجأ إليه ابن الراوندى من الطعن فى قيمة الرواية فيما يتصل بالأحاديث والأخبار الدينية، وكأنه إذاً إنما يتابع عين تيار نقد «التواتر» الذى يقوم عليه الجزء الأكبر من الأخبار الدينية (٢). ولو كان التواتر قائماً صحيحاً حقاً لما تناقضت الأحاديث فيما بينها فى مسائل رئيسية كمسألة خلق القرآن ومسألة القدر. ويلوح مما أورده أبو حاتم أن الرازى قد استقصى هذه المسائل واحدة بعد واحدة وأخضعها لنقد شديد يقوم على أساس المنهج التاريخى؛ وقد كان بوجدنا أن نرى تفصيل أقواله فى هذه الناحية حتى نتبين مدى دقته فى استخدام منهج النقد التاريخى.

(١) «الفهرست» لابن النديم ص ٤٢٠، س ٩، طبع مصر سنة ١٩٢٩.

(٢) راجع فيما قبل .

٣ - نقد الكتب المقدسة

ويوجه الرازى عناية خاصة إلى الكتب المقدسة، فيحاول بيان فسادها بواسطة ما فيها من تناقض وإحالات. ونقده يهدف خصوصاً إلى ما فيها من تشبيه وتجسيم، فيأخذ على التوراة والقرآن والحديث النبوى هذه الناحية. «فذكر ما فى التوراة من ظاهر ما رسمه موسى عليه السلام فى ذكر البساط والخوان ووضع الشحم والشرب على النار لشمة الرب (فى الأصل: لسنة)، وأنه عتيق الأيام فى صورة شيخ أبيض الرأس واللحية؛ وما ذكر عن رواية الحديث وأعلام الأمة، ونسبهم إلى الجهل، وذكرهم بالتشنيع (فى الأصل: بالتسبيح) لرواياتهم الأخبار التى ادعى عليها التناقض والتى تدل على التشبيه، مثل ما روى عن النبى صلى الله عليه وآله أنه قال: «رأيتُ ربى فى أحسن صورة، ووضع يده بين كتفى حتى وجدتُ برْدَ أنامله بين ثنوتى»؛ وما فى القرآن من الآيات التى ظاهر ألفاظها يدل على التشبيه مثل قوله عز وجل: «الرحمن على العرش استوى (١)»، وقوله: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية (٢)»، وقوله: «الذين يحملون العرشَ ومن حوله (٣)»؛ وقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «جانب العرش على منكب إسرافيل وإنه لينطأ أطيط الرُحْل الجديد...» (قطعة رقم ٩ س ٩ - س ٢٠).

(١) سورة ٢٠: ٤.

(٢) سورة ٩٦: ١٧.

(٣) سورة ٤٠: ٧.

ولا يعنى الرازى هنا أن يحسب حساباً لحركة لتفسير العقلى لهذه الآيات والأحاديث، وهى الحركة التى قام بها المعتزلة خصوصاً فى القرنين الثانى والثالث؛ ولعله رأى أن هذا التفسير إنما هو نوع من التؤويل إنقاذاً لهذه الآيات من ظاهر ما تدل عليه مما يتنافى مع كمال الألوهية؛ وهو كملحد لا يعتد بالتؤويل، لأنه فى نظره ونظر أمثاله تحايل لا أكثر ولا أقل، وهم إنما يتجهون إلى الأديان كما هى فى نصوصها وكما تبدو عليه.

ولسنا ندرى إلى أى مدى قام بنقد الكتب المقدسة الأخرى؛ لكن يظهر أنه حاول أن يضرب هذه الكتب بعضها ببعض أولاً، ثم يفصل القول الإيجابى فى نقدها من جانبها هو ثانياً. فهو ينقد اليهودية وأثارها عن طريق المانوية، إذ يقول أبو حاتم عنه: «واستظهر بدعوى المانية أن موسى عليه السلام كان من رسل الشياطين. وقال: من عَنِى بذلك فليقرأ سفر الأسفار^(١) الذى للمانية، فإنه يطلع على عجائب من قولهم فى اليهودية من لَدُن إبراهيم إلى زمان عيسى عليه السلام» (قطعة رقم ١٠ س ٧ - س ١٠)؛ كما ينقد المسيحية - فيما يلوح، وإن لم يظهر فى النصوص التى بآيديننا - بما ورد فى القرآن من تحريف الإنجيل؛ كما أنه ينقد القرآن على أساس ما ورد فيه مخالفاً لما فى المسيحية واليهودية، فقال: «إن القرآن يخالف ما عليه اليهود والنصارى من قتل المسيح عليه السلام، لأن اليهود

(١) هكذا فى الأصل والصواب: «سفر الأسرار» وهو كتاب مانى الرئيسى وفى «الفهرست» لابن النديم بيان بآبوابه («الفهرست» ص ٤٧٠ س ٩ وما يليه، طبع مصر سنة ١٩٢٩).

والنصارى يقولون إن المسيح قُتِلَ وصَلِبَ، والقرآن ينطق بأنه لم يُقتل ولم يُصلب وأن الله رفعه إليه» (قطعة رقم ١٢ س ٧ - س ٩). فمن هذا التضارب بين الكتب المقدسة يريد أن يصل إلى هذه النتيجة وهي أنها كاذبة، لأن التناقض بين أمثالها يؤذن بكذبها جميعاً ما دامت تدعى أنها تعود إلى مصدر إلهي واحد.

ولعل أهم عناية وجهها الرازى إلى الكتب المقدسة كانت تلك المتصلة بالقرآن. فهو يقول: «قد والله تعجبنا من قولكم إن القرآن هو مُعْجَزٌ، وهو مملوء من التناقض، وهو أساطير الأولين - وهي خرافات». وهو هنا يهاجم إعجاز القرآن على نحو مشابه لما فعله ابن الراوندى، فيهاجمه من ناحية النظم والتأليف، كما يهاجمه من ناحية المعنى^(١).

أما من ناحية نظم القرآن وتأليفه فإنه يقول: «إنكم تدعون أن المعجزة قائمة موجودة - وهي القرآن - وتقولون: «من أنكر ذلك فليأت بمثله». ثم قال (أى الرازى): إن أردتم بمثله فى الوجوه التى يتفاضل بها الكلام فعلينا أن نأتيكم بألف مثله من كلام البلغاء والفصحاء والشعراء وما هو أطلَقُ منه ألفاظاً، وأشدَّ اختصاراً فى المعانى، وأبلغ أداءً وعبارةً وأشكَلُ سجعاً؛ فإن لم ترضوا بذلك فأنا نطالبكم بالمثل الذى تطالبونا به» (قطعة رقم ١٦ س ٣ - س ٨). والشبه واضح بين هذا القول وبين قول ابن الراوندى: إننا نجد فى كلام أكلهم بن صيفى أحسن من بعض سور القرآن، وإن كان الرازى لم

(١) انظر فيما قبل

يذكر بليغا بعينه. وهذا الطعن في إعجاز القرآن من حيث النظم ينقسم إلى أقسام: من حيث الألفاظ، ومن حيث التراكيب، ومن حيث القدرة على الأداء أى الفصاحة، ومن حيث الموسيقى اللفظية. فيرى أن في كتابات البلغاء ألفاظاً أكثر طلاقة، ولعله يقصد بالطلاقة هنا السهولة وعدم التعقيد اللفظي، وهو إن لم يُشر إلى بلغاء معينين، فلعله يقصد الألفاظ السهلة التي يستعملها خصوصاً كاتبٌ مثل ابن المقفع؛ فلعله يعجب بأسلوب علمي كهذا أكثر مما يعجب بالأساليب الإنشائية، نظراً إلى نوقه العلمى الذى يميل إلى التدقيق والبساطة أكثر ما يميل إلى التخميم وجلال اللفظ. وينقد تأليف القرآن ثانياً من ناحية طريقة التركيب، أى الأسلوب بالمعنى المحدود، فيأخذ عليه إسهابه وتطويله وتكراره، وهو هنا أيضاً يحكم نوقه العلمى فى الأسلوب، ولا يعجب بالأساليب المطوّلة نوات الفواصل المتكررة المعانى، لذا لا ينتظر منه أن يعجب بأسلوبٍ كأسلوب الجاحظ. ثم يهاجمه من حيث البلاغة والفصاحة، أى القدرة على أداء المعنى المقصود من أيسر طريق. ولقد كان هذا هو المثل الأعلى للبلاغة فى ذلك العصر، خصوصاً بتأثير كتاب «الخطابة» لأرسطو وما قام حوله وتأثر به من دراسات بلاغية كما يظهر من «نقد النثر» لقدامة بن جعفر. وأخيراً يتطرق الرازى إلى الناحية الموسيقية فى نظم القرآن فيقول إن فى كلام البلغاء ما هو أشكل منه سجعاً، و «أشكل» هنا بمعنى «أنضج» أى من شأنه أن يكون أكثر موسيقيةً. وهذا إما بأن تكون الكلمات المسجوعة أقرب فى تشابه حروفها الأخيرة، ولعله لاحظ هنا اعتماد القرآن على الحروف المتقاربة تون المتساوية فى بعض الأسجاع؛

وإما أن يكون السجع أقرب إلى العفو والطبيعة بحيث لا يشعر المرء بأنه مقصود إليه أو مُعْتَسَف.

أما من حيث المعنى فقد هاجم القرآن من عدة نواحٍ تختلف عن تلك التي هاجمه منها ابن الراوندى. ولا عجب فابن الراوندى كان يجول فى محيط كلامى دينى، لهذا تركّز نقده فى هذه النواحي؛ أما الرازى فقد كان يجول فى جوّ علمى. وهذه النواحي التي هاجم منها الرازى هى أولاً أن القرآن مملوء بأساطير الأولين؛ وثانياً أن فيه تناقضاً بين بعض أجزائه وبعض؛ وثالثاً أنه لا توجد فيه فائدة. قال الرازى: «قد واللّه تعجبنا من قولهم فى حكاية أساطير الأولين، مملوء مع ذلك تناقضاً، من غير أن تكون فيه فائدة أو بَيِّنَةٌ على شئ» (قطعة رقم ١٦ س ٨ - س ١٠).

وفيما يتصل بالناحية الأولى لا نجد فى النصوص التي بين أيدينا ما يفصل القول فيها لكن يمكن افتراض أن نقده هنا إنما سحبه من التوراة على القرآن؛ فبعد أن بيّن أن الأقوال الواردة فى التوراة أسطورية، قال إنها هى التي ردها القرآن، فهو الآخر مملوء بأساطير الأولين التي هى خرافات (قطعة رقم ١١ س ٢). ونقده للتوراة كان فيما يتصل بنبوءات النبی دانيال خصوصاً، كما يذكر أبو حاتم. وكما كان بوجدنا أن نعرف كيف قام الرازى بهذا النقد التاريخى، كيما نطلّع على هذه الناحية من نواحي نشاطه العقلى.

ولقد بيّنا من قبل الناحية الثانية من هذا النقد، ونعنى ما أشار الرازى إليه من تناقض فى القرآن، وذلك يتصل خصوصاً بمسألة التجسيم

والتشبيه وما يخالف هذا من نعت القرآن لله بأنه «ليس كمِثْلِه شئ» (سورة ٤٢: ٩)، ثم الآيات المتصلة بالجبر والأخرى التى تقول بالاختيار. ولعل الرازى قد استقى هذه المسائل من كتب الكلام نفسها.

والناحية الثالثة هى التى يوجه إليها الرازى كامل عنايته، على الأقل فيما يبدو من النصوص التى لدينا. فهو يريد أولاً أن يرد على الخصم حجته، هذا الخصم يقول: «من أنكر ذلك (أى إعجاز القرآن) فليأت بمثله»؛ فيقول الرازى: ونحن نقول لكم كذلك انتونا بمثل ما فى كتاب أصول الهندسة والمجسطى وغيرهما. قال الرازى: «إنا نطالبكم بالممثل الذى تزعمون أننا لا نقدر أن نأتى به»؛ وهو بهذا التحدى يشير إلى أن الحجة نفسها ترد على الخصم، فليس فى وسع إنسان أن يأتى تماماً بما أتى به آخر.

وهو يريد ثانياً أن يبين أن هذه الكتب العلمية وأمثالها أكبر فائدة ونفعاً من القرآن والكتب الدينية عامة، لأن فى الأولى من العلم ما فيه فائدة للناس فى معاشهم وأحوال دنياهم، بينما القرآن (وكذلك الكتب الدينية الأخرى) لا تفيد شيئاً. فإن كان لابد من التحدث عن الإعجاز والحجة، فالأولى بهما أن يُعزى إلى مثل هذه الكتب النافعة. قال الرازى: «وأيم الله لو وجب أن يكون كتابُ حجة، لكانت كتب أصول الهندسة، والمجسطى الذى يؤدى إلى معرفة حركات الأفلاك والكواكب، ونحو كتب المنطق، وكتب الطب الذى فيه علوم مصلحة للأبدان - أولى بالحجة مما لا يفيد نفعاً ولا ضرراً ولا يكشف مستوراً، يعنى به القرآن العظيم. وقال أيضاً: ومن ذا يعجز عن

تأويل الخرافات بلا بيان ولا برهان إلا دعاوى أن ذلك حُجّة؟ وهذا باب إذا دعا إليه الخصمُ سلّمناه وتركناه وما قد حلّ به أن سُكر الهوى والغفلة مع ما إنّا نأثيه بأفضل منه من الشعر الجيد والخطب البليغة والرسائل البديعة مما هو أفصح وأطلق وأسجع منه. وهذه معانى تفاضل الكلام فى ذاته، فأما تفاضل الكلام على الكتاب فلأمور كثيرة فيها منافع كثيرة، وليس فى القرآن شئ من ذلك الفضل، إنما هو فى باب الكلام، والقرآن خلو من هذه التى ذكرناها» (قطعة رقم ١٧ س ١ - س ١١)

فنقد الرازى هنا يتجه إذاً إلى بيان ما فى الكتب العلمية من نفع لصالح معاش الناس فى دنياهم، بينما لا يوجد فى الكتب الدينية شئ، فهى أكثر فائدة إذاً من الكتب الدينية. وهنا نشاهد فى رد أبى حاتم على أبى بكر الرازى صاحبنا تلك الظاهرة التى نجدتها فى العالم الأوروبى اليهودى والمسيحى، خصوصاً عند فيلون اليهودى والقديس أوغسطين فى «مدينة الله» وعند روجر بيكون، ونعنى بهذه الظاهرة نسبة العلوم التى اكتشفت إلى وحى الله على لسان الأنبياء، وما العلماء والفلاسفة إلا آخذون متلقون عن هؤلاء الأنبياء الذين أوحى الله إليهم هذه العلوم.

فبينما الرازى يقول: «إن الفلاسفة استتركوا هذه العلوم بأرائهم واستنبطوها بدقة نظرهم وألهموا ذلك بلطافة طبعهم - يعنى ما فى كتب الطب من معرفة طبائع العقاقير والخصوصيات التى فيها. وما فى المَجَسْطَى وبطلميوس من معرفة حركات الفلك والكواكب وحساب النجوم وما فيه من اللطائف والأحكام، وما فى إقليدس من علم الهندسة والمساحات،

ومعرفة مقدار عرض الأرض وطولها ومسافة ما بين السموات وغير ذلك مما
 فى هذه الكتب، فزعم الملحد (أى الرازى) أن ذلك كله باستنباط وإلهام،
 وأنهم استغنوا عن أنمتنا فى ذلك، يعنى الأنبياء عليهم السلام. ثم افتخر
 وقال: إن نفعها وضررها أكثر من نفع كتب الشرائع وضررها؛ وتحجج بذلك.
 ثم قال: أخبرونا أين ما دلت عليه أنمتكم من التفرقة بين السموم والأغذية،
 وأفعال العقاقير؟ أرونا منه ورقة واحدة كما نُقِلَ عن بقراط وجالينوس الألف
 لا الأحاد (أى من الأوراق)، وقد نفع الناس وأرونا شيئاً من علوم حركات
 الفلك وعِلَلِهِ نُقِلَ عن رجل من أنمتكم أو شيئاً من الطبائع اللطيفة الطريفة
 نحو الهندسة وغير ذلك من أمر اللغات، لم تكن معروفة، اخترعها أنمتكم؟ ثم
 قال: إن قلتم إن هذا كله أخذ أصله من أنمتنا، قلنا: هذه دعوى غير
 صحيحة ولا مسلمة لكم، وإننا لنعرف ما تدعون أنه من أنمتكم، وهو
 الضعف الوجيه (أى القليل التافه الخسيس) الذى شاع ذكره فى عوام
 الناس وخواصهم. ثم قال: فإن قلتم: فمن أين عرف الناس أفعال العقاقير
 فى الأبدان وحركة الفلك، وبلى لغة تسمى إلى اختراع اللغات؟ فإن لنا فى
 ذلك أقاويل تستغنى عن أنمتكم: فمنها ما تكون مستخرجة على رسومها
 المعروفة المشهورة عند أهلها كالأرصاء للنجوم ومعرفة أفعال العقاقير فى
 الأبدان ومعرفة قوامها بالطعوم والأرايح؛ ومنها ما أخذت أولاً عن أولى إلى
 نهاية الزمان؛ ومنها أن تكون معرفتها بالطبع كما يُحَسِّنُ الإوزُ السباحة
 من غير تعليم من أنمتكم ويدحض الاحتجاج الذى احتججتم به» (١) - بينما

(١) قطعة رقم ١٩ س ٤ - س ٢٧.

يقول الرازى هذا مفسراً كيفية نشأة العلوم نرى أبا حاتم يرد عليه قائلاً: «وأما هذه الكتب التى ذكرها وذكر أنها (نقلت) عن أئمتهم (أى الفلاسفة والعلماء) فإننا نقول: إنها من رسوم الحكماء الصادقين المؤيدين من الله (ع ج)، وليس اسم أئمتهم فيها إلا عارية. وهذه الأسماء التى نسبت هذه الكتب إليها مثل جالينوس وبقرات وإقليدس وبطلميوس وغير ذلك مما يشاكلها فهى أسماء كُتِبَ بها عن أسماء الحكماء الذين وضعوا هذه الكتب، وهذه الكتب هى مبنية على الحكمة الصحيحة والأصول المنتظمة. وقد كنت ناظرت الملحد (أى الرازى) على أشياء هى فى كتاب بليناس، وقد ذُكِرَ لنا أن صاحب هذا الكتاب مُحدث وأنه كان فى هذه الشريعة (أى الإسلام) وتسمى بهذا الاسم ووضع هذا الكتاب - وقد ذكرنا شيئاً من كلامه والأمثال التى ضربها فى كتابه - فذاكرتُ الملحد بذلك فقال: هذا هو صحيح وقد عرفناه، واسم هذا الرجل فلان، وكان فى أيام المأمون وكان حكيماً متفلسفاً. وهذا كنا سمعناه من غيره. فهذا الرجل سلك سبيل أولئك الحكماء والقدماء، وتسمى بهذا الاسم الذى يشاكل تلك الأسماء، وكلامه من ذلك النوع، ولكنه قد جَوَّدَ القول فى التوحيد وردُّ على أصحاب الاثنى وسائر الملحد... وهكذا كان سبيل سائر الحكماء الذين تسموا بهذه الأسماء» (قطعة رقم ٢٠ س ١ - س ١٧).

من هذا الاقتباس الطويل ^(١) يتبين لنا أن الرازى يرى أن العلوم إنما استخرجها الفلاسفة والعلماء بعقولهم، وهى كافية لتحصيلها كما رويتنا من قبل فى وصفه للعقل؛ ولا حاجة إلى الأنبياء من أجل هذا التحصيل؛ كما أنه

(١) أطلنا فى الاقتباس لأن النص المنشور فى مجلة أورينتاليا من الصعب الحصول عليه.

لم يرد عن الأنبياء شئ في هذا الباب. ثم يوضح طرق تحصيل العلم فيردها إلى ثلاثة: التحصيل العقلي وفقاً لقواعد البحث والبرهان المعروفة؛ والنقل من السلف إلى الخلف وهكذا إلى غير نهاية بالرواية الصحيحة كما هي في علم التاريخ؛ والفطرة والفريضة اللتان بهما يدرك الإنسان ما يحتاج إليه في معاشه وبقائه دون معلم ولا إعمال ذهن ولا تلقين من رواة. ولقد كان الرازي موثقاً حقاً في حصر طرق العلم هذه وإن كان لم يأت فيها بجديد غير ما هو معروف في مقدمات الكتب المنطقية، فيما عدا الطريق الثاني، طريق الرواية التاريخية. وعلى العكس من هذا نرى أبا حاتم الرازي يعنى برد هذه العلوم والمعارف كلها إلى الأنبياء والأئمة؛ وقد كان واجباً عليه أن يقف هذا الموقف لأنه إسماعيلي، وقد رأينا نظرية الإسماعيلية في التعليم وكيف أنها ترد العلوم كلها إلى الأئمة المعصومين؛ فكان طبيعياً أن يناضل عن هذا الرأي. والطريف حقاً هو تفسيره لنسبة هذه العلوم المعروفة إلى أمثال جالينوس وإقليدس وبقرات وپطلميوس؛ فهو يزعم أن هذه الأسماء ما هي إلا أسماء مستعارة «كُنِي بها عن أسماء الحكماء الذين وضعوا هذه الكتب، وهذه الكتب هي مبنية على الحكمة الصحيحة والأصول المنتظمة»، أى على الوحي الذي تلقاه الأنبياء عن الله، ويضرب لهذا مثلاً بما جرى لكتاب بلنياس (١) من أن مؤلفه رجل محدث كان في عهد المأمون وأنه ألف الكتاب ونسبه إلى

(١) راجع فيما يتصل بهذه الفقرة ما قاله كروس في: «جابر بن حيان» ج ٢ ص ٢٧٤ - ٢٧٥، القاهرة سنة ١٩٤٢ P. Kraus: Jabir ibn Hayyan انظر المقال السالف عن جابر .

اسم بلنياس، مستعيراً هذا الاسم؛ وكذلك فإن الأسماء المذكورة على أنها أسماء مؤلفي الكتب العلمية هي أسماء مستعارة، والواقع أن الكتب للأنبياء ومأخوذة عما تلقوه من وحى.

وهذا التفسير بعينه هو الذى نجد نظيره عند فيلون^(١) وأوغسطين وروجر بيكون، وهو الموقف الدينى الذى لابد أن يقفه رجل الدين فى دفاعه عن حكمة الأديان ضد حكمة العلماء الدنيويين. ولذا لم يكن غريباً أن نجد تشابهاً كاملاً فى الموقفين بين العالم اليهودى والعالم المسيحى والعالم الإسلامى؛ وأكد هذه الظاهرة فى الإسلام مذهب الاسماعيلية بما تقتضيه نظرياته فى الإمام المعصوم والتعليم. وهذا هو الأصل فيما نجده فى كتب تواريخ العلماء والحكماء فى الإسلام من نسبة بعض العلوم إلى الأنبياء مثل إدريس الذى يقال إنه هرمس^(٢). ولعلنا نعود إلى تفصيل هذه الظاهرة فى الإسلام ونتابع تطورها فى فرصة أخرى، مكثفين هنا بتسجيلها فحسب.

والرازى يثير أيضاً على هامش تلك المسألة العامة فى نقد القرآن والكتب المقدسة مسألة اللغات وكيف نشأت وقد رأيناها مفصلة بعض التفصيل فى مقال كيرؤس عن ابن الراوندى (ص ١٢٢ - ص ١٢٦) وعرفنا قول الرازى وما يثيره من مسائل، فلا داعى إلى العود.

ومن هذا كله يتبين لنا أن الرازى فى نقده للقرآن من حيث المعنى قد عنى خصوصاً ببيان ما فيه من فوائد تتصل بأحوال الناس فى حاجاتهم

(١) راجع كتابنا: «خريف الفكر اليونانى» ص ١٢٧، القاهرة سنة ١٩٤٣.

(٢) انظر ابن القفطى: «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» ص ٢ وما يليها، طبع مصر

سنة ١٣٢٦هـ = سنة ١٩٠٨

ومعاشهم، وعارضها بما فى كتب العلماء والحكماء من فوائد أجزل وأكبر فكأنه يقف نفس الموقف الذى نشاهده لدى الملحدّين من العلماء فى العصر الحديث وبخاصة فى القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر؛ وفى وسع المرء أن يعقد مقارنات طريفة بين هذا الموقف وموقف مفكر حر آخر مثل فولتير: فكلاهما مؤمن بالعقل ومؤمن بالالوهية؛ وكلاهما كافر بالأنبياء والأديان الوضعية على اختلافها؛ وكلاهما كان متشائماً يرى الشر فى الوجود أكثر من الخير: أما فولتير فقد عبّر عن رأيه هذا مراراً خصوصاً فى قصيدته التى نظمها عن «زلزال لشبونة»؛ أما الرازى فرأيه هذا مثبت فى كتبه خصوصاً فى مواضع متفرقة من «الطب الروحاني» ومقالته فى اللذة بعنوان «كتاب اللذة»، وكذلك فى كتاب «العلم الإلهي» إذ يذكر موسى بن ميمون فى «دلالة الحائرين» (ج ٣ ف ١٢؛ ج ٣ ص ١٨ من طبعة منك، باريس سنة ١٨٣٦. انظر: «رسائل فلسفية لأبى بكر الرازى»، نشرة كروس، ص ١٧٩ - ص ١٨٠) أن «للازى كتاباً مشهوراً وسَمَّه بالإلهيات ضَمَّنَه من هذياناته وجهالاته عظام، ومن جملة غرض ارتكبه: وهو أن الشرّ فى الوجود أكثر من الخير، وأنك إذا قايست بين راحة الإنسان ولذّاته فى مدة راحته، مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعامات والزّمانات والانكاد والأحزان والنكبات - فتجد أن وجوده - يعنى الإنسان - نقمة وشرّ عظيم طُلِبَ به. وأخذ أن يصحح هذا الرأى باستقراء هذه البلايا ليقوم كلُّ ما يزعم أهل الحق من إفضال الإله وجُوده البين وكونه تعالى الخير المحض، وكل ما يصوره فيه خير محض بلا شك». وهو قول يشبه تماماً قول بيرن: «عُدْ ساعات سرورك، وعُدْ أيامك الخوالى من

البلبال، فأياً ما كنت، اعترف بأن ثمت ما هو أحسن منه هو أن لا توجد»^(١). وقد بسط الرازى آراءه فى شقاء الدنيا من هذه الناحية فى فلسفته فى اللذة والألم التى عرضها فى كثير من مقالاته وكتبه. بيد أننا لا نستطيع الجزم بموقف الرازى من العناية الإلهية؛ وذلك لأننا نراه يؤمن بوجود خالق حكيم، إذ له كتاب بهذا العنوان هو «كتاب أن للإنسان خالقاً حكيماً» (الفهرست لابن النديم ص ٤١٦ س ١٨ من الطبعة المصرية سنة ١٩٢٩)، ثم نراه يقول هذا صراحة فى مناظرته مع أبى حاتم^(٢) ويشير إليه فى مواضع متفرقة، مما يدل على أنه كان فعلاً يؤمن بوجود خالق حكيم؛ ولكننا لا نستطيع أن نؤكد: أكان الرازى يدخل العناية الإلهية ضمن حكمة الله أم كان يخرجها منها بحسبان الحكمة لا تقتضى بالضرورة العناية، أو على الأقل العناية الجزئية الخاصة ببنى الإنسان؟ ولو كان لنا أن نرجح لقلنا إن مجرى تفكيره العام يفضى به إلى إنكار العناية الإلهية.

(١) راجع كتابنا: «شوينهور» ص ٢٠٨، الطبعة الثانية، القاهرة، سنة ١٩٤٥.

(٢) «رسائل فلسفية للرازى»: ص ٢٩٥ س ١٤ - س ١٥.

٤ - خاتمة

وبالجملة كان الرازى ممن ينكرون النبوات للأسباب التى فصلناها فى أول هذا البحث؛ ويرى أن العقل الإنسانى كفى وحده بهداية الإنسان إلى السبيل القويم فى حياته؛ وما دام كذلك فإن مبدأ الاقتصاد فى الفكر والتقدير يدعو إلى إنكار النبوة، لذا يقول: «أخبرونا هل يكون مصيباً من وجد إلى أمر طريقين فسلك الأطول منهما والأوعر؟ وهل يكون مريداً للأفضل والأصلح من يجد إلى تعريف شئ من وجهين سبيلاً، فيعرفه من أعسرهما وأبعدهما وأكثرهما ريباً وشكوكاً وجلباً لسوء العواقب، ويدع ما خالف هذه الوجوه؟ فإن قلتم: لا، قلنا: فهلا ألهم الله عباده معرفة منافعهم ومضارهم فى عاجلهم وأجلهم، وترك احتياج بعضهم إلى بعض؟ فإننا نرى ذلك قد أهلك كثيراً من الناس وأدخل عليهم أعظم البلاء فى عاجلهم بالعيان، وفى أجلهم، أما فى عاجلهم فلتصديق كل أمة إمامها وضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف واجتهادهم فى ذلك». (قطعة رقم ١٤ س ١ - س ٩). فكان الخير والحكمة كانا يقتضيان عدم إرسال الأنبياء حتى لا تقع الفُرقة بين الناس، ولعله هنا يريد أن يعارض الآية: «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة» (سورة هـ: ٥٣)، إذ «لولا ما انعقد بين الناس من أسباب الديانات لسقطت المجاذبات والمحاربات والبلايا، لأن المنازعات تقع إما لعاجل أو لأجل. وأورد كلاماً طويلاً فى هذا الباب؛ ولكن هذه جملة» (قطعة رقم ١٤ س ٩ - س

(١١)؛ وكنا نود أن نرى هذا الكلام بالتفصيل، لنرى إلى أى حد حاول أن يرد على من يؤيدون النبوات لأسباب اجتماعية مصلحة ذاكرين ما يعود على الناس من فوائد فى جماعتهم إن اعتنقوا الأديان وتمسكوا بأوامرها ونواهيها. وهو بهذا لم يدع وجهاً من أوجه الدفاع عن النبوة إلا هاجمه أو أخضعه لنقد صارم، خصوصاً هذه الناحية المصلحية البرجماتية التى تضاف إلى النبوة حتى مع افتراض عدم صحتها من الناحية النظرية، وكأن هذه الفوائد العملية التى تترتب عليها تغنى عن البحث فى صحتها من الناحية النظرية. ويلوح أنه تناول طويلاً هذه الناحية إذ نراه بعد هذا يرد على معترض ينسب هذا التنازع وتلك المحاربات إلى الناس والمعتنقين للديانات، لا إلى الديانات نفسها، فيقول: «إن قلتم إن المجاذبات والمحاربات من أجل إثارةهم أعراض الدنيا، قلنا لكم: هل رأيتم أحداً أثر القليل على الكثير إلا لشك منه فى نيل الكثير؟ فإن قلتم: نعم، كابرتم؛ وإن قلتم لا، فذلك إثارة المؤثر لأغراض الدنيا وشهواتها على الأمور الجلية والثواب العظيم القدر الذى يعجز الواصفون عنه، - ليس ذلك إلا لشك منه فى نيل ذلك الكثير العظيم الدائم الذى يعجز الواصفون عنه (لاحظ ما هنا من تهكم!)، كما نرى الرجل يؤثر المائة الدينار على الألف إذا خاف فوت المائة والألف، وإذا كان مستيقناً أنه يصل إلى الألف مع ترك المائة فإنه لا يرى أخذ المائة. قال: وكذلك لو أن الناس أخلصوا اليقين بقول أنتمكم فيما وعدوهم من الثواب الجزيل لما أثروا القليل من عاجلهم على الكثير من أجلهم» (القطعة نفسها، س ١٢ - س ٢١). وعلى هذا فإن الرازى يرى أنه

حتى من الناحية العملية - البرجماتية - لا فائدة في النبوات والأديان؛ فإن أضفتَ هذا إلى بطلات النبوة من الناحية النظرية، ثبت - في رأيه - فساد النبوة إطلاقاً.

الرازى إذاً يؤمن بإله خالق حكيم، ولكنه لا يؤمن بالنبوة والأديان، وينزع نزعة فكرية حرة من كل آثار للتقليد أو العدوى؛ ويؤكد حقوق العقل وسلطانها الذى لا يحده شئ؛ وينحو منحى تنويرياً شبيهاً كل الشبه بحركة التنوير عند السوفسطائيين اليونانيين، وخصوصاً بحركة التنوير ^(١) فى العصر الحديث فى القرن الثامن عشر؛ ويدعو إلى إيجاد نزعة إنسانية خالصة خالطتها روح وثنية حرة؛ مما يجعل من الرازى شخصية فكرية من الطراز الأول، وواحدٌ من أحرار العقول النادرين فى التاريخ، ومن أجراً المفكرين الذين عرفتهم الإنسانية طوال تاريخها؛ ولا يسع المرء إلا أن يمتلئ إعجاباً بهذا الجو الطليق الذى هبَّه الإسلام للفكر فى ذلك العصر؛ مما يدل على ما كان عليه العقل الإسلامى فى ذلك العصر من خصب ونضوج.

أثرى يتحقق مثل هذا الجو مرة أخرى فى حضارتنا العربية التى نأمل فى إيجادها؟

(١) راجع وصفها وخصائصها فى كتابنا: «نيتشه» ص ١١١ وما يليها، الطبعة الثانية، القاهرة سنة ١٩٤٥.

الفهرس

٥ كلمة الناشر

٧ تصدير عام

١٣ الروح العربية:

تعريف الحضارة - إطار الحضارة العربية - الصلة بين
الحضارات - تحديد بيئة الحضارة العربية وزمانها - خصائص
الروح العربية - توضيح هذه الخصائص فى الفن- والدين -
والقانون - والسياسة - طبيعة الجنس العربى وما تستتبعه من
خصائص حضارية .

٣٣ بواكيرالإلحاد

٣٥ الزندقة

لفظ زنديق ومعانيه - دراسات المستشرقين عن الزنادقة -
اضطهاد الزنادقة فى عهد الخليفة المهدي - الاتهام بالزندقة
لأسباب سياسية - كان يقصد بالزندقة اعتناق المانوية.

٤٤ الزنادقة المتقدمون

أبو على سعيد وأبو على رجا - طالوت ونعمان - طوائف
الزنادقة - الدوافع إلى الزندقة فى ذلك العهد - صالح بن عبد

القدوس - عبد الكريم بن أبي العوجاء - أبو عيسى الوراق - بشار
 وحامد وأبان بن عبد الحميد - أبو العتاهية - نتائج البحث عن هذه
 الفترة .

٥٣ ابن المقفع

خصائص ابن المقفع الفكرية - رد القاسم بن إبراهيم - شك
 ابن المقفع - باب برزويه - باب برزويه وبولس الفارسي - الجو
 الروحي في بلاط كسرى أنوشروان - تعليقات على ابن المقفع وابنه .

٨٧ أوج الإلحاد

٨٩ ابن الراوندي

١ - مقدمة في عصر ابن الراوندي وفيما تخلف من كتبه . ٨٩

٢ - النص الوارد فيه شذرات كتاب «الزمرذ» . ٩٣

٣ - شذرات كتاب «الزمرذ» . ١١٧

٤ - تأليف كتاب «الزمرذ» . ١٣١

٥ - تحليل محتوى الكتاب - مدح العقل- نقد الأنبياء

والمعجزات - نقد «التواتر» كمصدر للمعرفة الدينية - نقد إعجاز

القرآن - نشأة اللغات . ١٣٨

٦ - كتاب «الزمرذ» و«رسالة» عبد المسيح الكندي - «رسالة»

الكندي- مهاجمته للمعجزات ولإعجاز القرآن - صحة «رسالة»

الكندي . ١٥٠

٧ - البراهمة فى كتاب «الزمرذ»: - البراهمة عند المؤلفين

الإسلاميين - وصف الشهرستانى للبراهمة - وصف ابن الجوزى

لمذهبها - البراهمة عند الكتاب اليهود - مذهب البراهمة فى النبوة

هو من اختراع ابن الراوندى ١٦١

٨ - تأريخ الرد الموجود فى المجالس المؤيدية على كتاب

«الزمرذ» - مؤلف الرد هو مؤيد الشيرازى - الردود على ابن

الراوندى - المتأخرون عرفوا كتب ابن الراوندى فى الردود لا فى

أصولها. ١٨٦

٩ - تحليل الرد - أصل الرد إسماعيلى - العقل لا يقضى

بنفسه - الأنبياء أشرف الخلق - الدفاع عن المعجزات. ٢٠٠

١٠ - من حياة ابن الراوندى - أخباره فى كتب التاريخ -

تاريخ وفاة ابن الراوندى - تطوره الروحى ٢٠٦

جابر بن حيان ٢٢١

دراسات المستشرقين للعلوم الطبيعية فى الإسلام -

جابر ومسألة الإكسير - تكوين إنسان بالصناعة عند جابر

ونزعة التنوير لديه - نظرية الميزان والتفسير الكمى .

- ٢٣٠ محمد بن زكريا الرازى
- نظرة عامة فى تطور الإلحاد - الدراسات عن أبى بكر الرازى.
- ١ - نظرية النبوة عند الرازى - تمجيد العقل - الاعتبارات التى
 ٢٣٤ يقوم عليها إنكاره للنبوة - أسس إبطال النبوة .
- ٢ - نقد الأديان عامة - نقد اليهودية - نقد المسيحية - نقد
 المجوسية والمناوية - العوامل الفعالة فى التدين وعطلها - نقض الأخبار
 ٢٤١ الدينية .
- ٣ - نقد الكتب المقدسة - ما فيها من تشبيه وتجسيم -
 تناقضها فيما بين بعضها وبعض - نقد إعجاز القرآن - تفوق الكتب
 العلمية على الكتب المقدسة والعلم على الدين - إرجاع العلم إلى الأنبياء
 ٢٤٨ عند رجال الدين - مقارنة بين الرازى وفولتير - تشاؤم الرازى .
- ٤ - خاتمة - العقل كفيل وحده بهداية الإنسان - إنكار النبوات
 ٢٦١ على أساس المصلحة - نزعة التنوير عند الرازى .